31

ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE FILOSOFÍA

Filosofía de la filosofía

Edición de Óscar Nudler

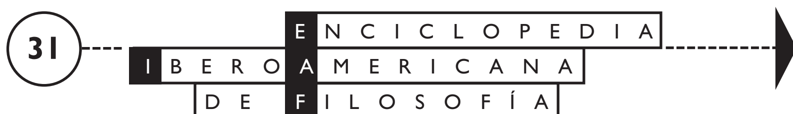
Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Filosofía de la filosofía

Filosofía de la filosofía

Edición de Óscar Nudler

Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas



Catálogo general de publicaciones oficiales:
http://www.060.es



EDITORIAL TROTTA

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

Departamento de Publicaciones
Vitruvio, 8. 28006 Madrid
Teléfono: 91 561 62 51
Fax: 91 561 48 51
E-mail: publ@orgc.csic.es

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 978-84-87699-48-1 (Obra completa)
ISBN TROTTA (edición digital pdf): 978-84-9879-377-2 (vol. 31)
ISBN CSIC: 978-84-00-09217-7
NIPO: 472-10-213-6

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es un proyecto de investigación y edición, puesto en marcha por el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid), el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México y el Centro de Investigaciones Filosóficas (Buenos Aires), y realizado por filósofos que tienen el español por instrumento lingüístico.

Existe una pujante y emprendedora comunidad filosófica hispanoparlante que carece, sin embargo, de una obra común que orqueste su plural riqueza y contribuya a su desarrollo. No se pretende aquí una enciclopedia de filosofía española, sino articular la contribución de la comunidad hispanoparlante a la filosofía, sea mediante el desarrollo cualificado de temas filosóficos universales, sea desentrañando la modalidad de la recepción a esos temas filosóficos en nuestro ámbito lingüístico.

La voluntad del equipo responsable de integrar a todas las comunidades filosóficas de nuestra área lingüística, buscando no sólo la interdisciplinariedad sino también la internacionalidad en el tratamiento de los temas, nos ha llevado a un modelo específico de obra colectiva. No se trata de un diccionario de conceptos filosóficos ni de una enciclopedia ordenada alfabéticamente, sino de una enciclopedia de temas monográficos selectos. La monografía temática permite un estudio diversificado, como diverso es el mundo de los filósofos que escriben en español.

Queremos dejar constancia del agradecimiento debido a quienes formaron parte del Comité Académico, haciendo posible este proyecto, y que han fallecido: Carlos Alchourrón, Ezequiel de Olaso, J. L. López Aranguren, Fernando Salmerón y Javier Sasso.

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es el resultado editorial de un Proyecto de Investigación financiado por la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología y por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Educación y Ciencia. Cuenta también con la ayuda de la Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad de Madrid.

CONTENIDO

PRESENTACIÓN

Óscar Nudler

En una enciclopedia de filosofía como ésta, cada uno de cuyos volúmenes ofrece contribuciones de miembros de la comunidad filosófica hispanoparlante a un área distinta de la filosofía, no podía estar ausente un volumen dedicado a la investigación filosófica sobre la filosofía. A diferencia de disciplinas en que la reflexión sobre sí mismas no forma parte de ellas, en la filosofía, como lo testimonia la obra de filósofos pertenecientes a distintas épocas y tradiciones, desde Platón y Aristóteles hasta Wittgenstein o Husserl, esa reflexión ocupa una posición central. Entre las razones que pueden ayudar a comprender tal posición de la metafilosofía o filosofía de la filosofía, según la expresión acuñada por W. Dilthey elegida como título de este volumen, podría mencionarse el hecho de que, dado que no existe un modo canónico de entender y practicar la filosofía, al menos uno que exceda el ámbito de una particular escuela o tradición filosófica, la reflexión sobre la propia disciplina resulta ser más imperiosa que en otros ámbitos. Y lo es sobre todo en tiempos de crisis y de transformación del pensamiento y los estilos filosóficos, cuando modos tradicionales son puestos en cuestión y sustituidos por nuevos modos. No es sorprendente pues que el siglo que acaba de finalizar, caracterizado justamente por una acumulación de cambios radicales o «giros», haya sido una época especialmente rica en producción metafilosófica. No se trata, sin embargo, de una producción cuya magnitud pueda apreciarse a simple vista ya que no suele aparecer separada, bajo un rótulo que la distinga, sino entretejida con reflexiones filosóficas de variado carácter. Esta imbricación profunda entre filosofía y metafilosofía es tal vez uno de los rasgos que mejor distinguen a la filosofía de otras disciplinas.

Las preguntas de carácter metafilosófico que se han planteado a lo largo de la historia de la filosofía son por cierto numerosas, pero más numerosas aún son las respuestas diversas y a menudo contrapuestas que se les han dado. Para tomar un ejemplo, a la pregunta sobre el propósito último de la actividad filosófica las respuestas van desde las que asumen que es una actividad principalmente cognoscitiva hasta las que la consideran como una actividad de naturaleza esencialmente moral, o política, o estética, o incluso terapéutica. A su vez, estas opciones han sido consideradas o bien complementarias o bien independientes o bien excluyentes entre sí. Un número similar de opciones se abre en relación con casi cualquier otra pregunta metafilosófica que elijamos, por ejemplo, sobre la relación de la filosofía con otras áreas de la cultura como la ciencia, el arte, la literatura, etc., sobre su relación con el contexto histórico y social, sobre el carácter de sus problemas (si son universales, inherentes a la condición humana, o culturalmente dependientes, si son solubles o insolubles o, en el extremo, si tienen sentido o no lo tienen), sobre su relación con su propia historia, etc. Podría afirmarse que, así como sucede con otras áreas filosóficas, el dominio de la filosofía de la filosofía es tan vasto como heterogéneo y diverso.

En el ámbito de la filosofía iberoamericana la filosofía de la filosofía ha tenido históricamente, como no podía ser de otro modo, un número de manifestaciones, sobre todo en México a partir de la influencia de José Gaos, quien le dedicara buena parte de su obra. Sin embargo, es justo reconocer que no ha alcanzado hasta ahora una magnitud y una repercusión comparables a las que ha alcanzado en otras literaturas filosóficas, especialmente en inglés, alemán o francés. Aunque también es claro que la problemática metafilosófica, cuyo cultivo es, entre otras cosas, un signo de la madurez de una comunidad filosófica, está despertando entre filósofos iberoamericanos de distintas orientaciones un interés creciente. Con este volumen, cuyo objetivo es proporcionar una muestra variada y plural de la reflexión metafilosófica actual en español, pretendemos asimismo estimular el desarrollo ulterior de este campo. A modo de pequeño anticipo de las páginas que siguen, ofrecemos a continuación al lector un breve resumen de los temas tratados en cada uno de los capítulos que integran esta obra, escritos por investigadores y profesores de institutos y departamentos de filosofía pertenecientes a distintos lugares de la vasta geografía iberoamericana.

En el capítulo inicial, a cargo del coordinador del volumen, su autor se propone ofrecer una introducción general a la problemática tratada en esta obra. Luego de una sección preliminar, en que se

analiza el concepto de «filosofía de la filosofía», en particular la autorreferencialidad que implica, en el resto del trabajo se focaliza en los siguientes problemas metafilosóficos: si existe un conocimiento filosófico y, en tal caso, cuál sería su naturaleza y su ubicación en el cuerpo del saber, si hay progreso en filosofía, si la filosofía ha desempeñado, y puede desempeñar aún, un papel significativo en el ámbito mayor de la cultura, y si la diversidad de filosofías impide distinguir rasgos comunes o, al menos, un parecido de familia entre ellas. En las secciones 2-5 se tratan, sucesivamente, los mencionados problemas, para lo cual se traza un cuadro de influyentes respuestas clásicas y contemporáneas que se les han dado. Se esbozan, asimismo, algunos desarrollos del autor de este capítulo en relación con ellas.

Los tres capítulos siguientes giran en torno de algunas de las tradiciones filosóficas que tienen una presencia viva en el ámbito iberoamericano. Nos pareció oportuno iniciar la serie con la colaboración de M. E. Orellana Benado, ya que incluye un análisis del concepto de tradición filosófica. El autor destaca la diferencia entre los conceptos de tradición y de concepción filosófica. Este último sería el concepto más estrecho pues se refiere exclusivamente, como el término lo indica, a la dimensión conceptual o ideal de las doctrinas filosóficas en tanto que el primero abarca también el contexto en que se insertan, en particular sus dimensiones institucional y política. Así, dentro de una misma tradición filosófica puede coexistir una pluralidad de concepciones filosóficas. El autor defiende la tesis de que las prácticas filosóficas sólo pueden ocurrir al interior de cada tradición filosófica de manera que no podría haber una práctica común entre distintas tradiciones.

El capítulo a cargo de Manuel García-Carpintero tiene por objeto examinar la actualidad del giro lingüístico dentro de la filosofía analítica. A diferencia de la concepción clásica que ponía al estudio del lenguaje en el centro de las preocupaciones de los filósofos analíticos, García-Carpintero cita con aprobación la afirmación de Burge de que a fines de los años setenta tal estudio había perdido ya su marcada prioridad anterior. Sin embargo, difiere de Burge cuando éste sostiene, en coincidencia con una opinión generalizada en los años noventa, que la filosofía de la mente habría pasado a ocupar el espacio preferencial antes reservado al estudio del lenguaje. A fin de ilustrar su discrepancia con esta posición, el autor expone resumidamente algunas propuestas recientes efectuadas por filósofos analíticos de primera línea en el ámbito de la filosofía del lenguaje. Sobre la base de estos ejemplos, concluye que la metodología original del giro lingüístico continúa plenamente vigente en la actualidad.

El capítulo escrito por Roberto J. Walton es un estudio metafilosófico de la tradición fenomenológica. Introduce, en primer lugar, la concepción husserliana de una «fenomenología de la fenomenología». Esta concepción, que Husserl contrastó con el enfoque antropológico fáctico de Dilthey, implica, según señala el autor, un retorno al enfoque kantiano centrado en las condiciones y no en los materiales. Así, la fenomenología de la fenomenología se propone poner de manifiesto la naturaleza de la reflexión desarrollada en la fenomenología del primer nivel en tanto teoría trascendental de los elementos o teoría de la constitución del mundo. A continuación, expone una segunda estrategia en el contexto de la fenomenología debida a Heidegger quien, en lugar de distinguir niveles dentro de una filosofía, remite la filosofía misma a un ámbito más originario del pensar no sujeto aún a las nociones que la caracterizan. Finalmente, luego de exponer variantes dentro de la tradición fenomenológica en relación con la reducción, que Husserl consideraba una noción central de la fenomenología de la fenomenología, este modo de filosofar es confrontado con otras concepciones que contienen un momento fenomenológico —Peirce, Wittgenstein— o elaboran una concepción trascendental.

Los dos capítulos que siguen se refieren, el primero, al tema de la filosofía de la filosofía dentro del ámbito iberoamericano, y el segundo a la filosofía frente al impacto de un crucial acontecimiento histórico.

El capítulo de Antonio Zirión Quijano se ocupa del desarrollo de la filosofía de la filosofía en el ámbito iberoamericano, especialmente en México, tomando como foco la obra de José Gaos, a quien se debe el tratamiento más sistemático efectuado hasta ahora del tema en español. El autor revisa en la primera parte de su trabajo la influencia que ejerciera sobre Gaos la filosofía de la filosofía de Ortega y Gasset y, a continuación, el modo en que se ubicó Gaos frente al desarrollo seminal que había hecho Dilthey del tema. En la segunda parte, el autor procede a exponer y analizar las ideas metafilosóficas de Gaos y luego, en la tercera, considera los aportes en este ámbito de dos destacados discípulos de Gaos: Fernando Salmerón y Luis Villoro. Revisa, asimismo, las ideas metafilosóficas de Eduardo Nicol, cuyo pensamiento en torno de esta temática contrapone al de Gaos. Por último, en la sección final, el autor nos ofrece algunas reflexiones y valoraciones sobre la obra de Gaos, así como sobre su relación con la de Salmerón y Villoro.

El ensayo titulado «Filosofía después de Auschwitz» de José A. Zamora que sigue a continuación toma como punto de partida para abordar el carácter y sentido de la reflexión filosófica hoy el reto

que le plantea el genocidio judío durante la segunda guerra mundial. La singularidad de este acontecimiento, afirma Zamora, se revela no sólo en la aniquilación industrial de millones de seres humanos, sino en el proyecto de destruir en los campos de exterminio su misma humanidad, y sin dejar huella del crimen. Este proyecto no es visto por el autor como un simple incidente histórico ni como el producto de la irrupción de fuerzas atávicas a contrapelo del curso de la historia, sino como algo que obliga a sacar a luz y criticar los presupuestos racionales, éticos, estéticos, políticos, etc., del proyecto emancipador de la modernidad. La filosofía se ve confrontada así, al límite de su propia posibilidad, con un nuevo imperativo: pensar y actuar de modo que Auschwitz no se repita (T. W. Adorno). De la mano de filósofos que han pensado bajo este imperativo el autor explora las condiciones de una filosofía capaz de responder a ese reto.

Los cinco ensayos que se incluyen a continuación tratan problemas metafilosóficos específicos de gran relevancia, a saber, la noción de «giro» filosófico, la cuestión del método en filosofía, las estrategias típicas utilizadas en la argumentación filosófica, los usos de la metáfora en el discurso filosófico, la relación entre filosofía e historia de la filosofía.

El capítulo inicial de esta serie, a cargo de Francisco Naishtat, se propone poner de manifiesto la impronta metafilosófica de los giros filosóficos contemporáneos dentro del giro lingüístico. Carga a dichos giros, según el autor, el horizonte post-metafísico en el que se desarrolla su dinámica interna por cuanto presupone el abandono de la provincia más gravitante de la filosofía moderna, con lo cual se inicia una reactivación de la pregunta por el sentido y la legitimidad de la filosofía. A la luz de este preguntar metafilosófico dirigido al tronco identitario de la filosofía, se recorre el giro lingüístico en su dialéctica interna, desde sus primeras versiones normativas y trascendentalistas a su giro pragmático y des-trascendentalista. Desde esta dinámica, se interroga a la filosofía sin dejar de incluir la pregunta por una posible *post-filosofía*.

Samuel Manuel Cabanchik, autor del siguiente capítulo, sostiene en la parte inicial de su contribución que la determinación de si hay métodos propiamente filosóficos y cuáles serían depende de tesis metafilosóficas acerca de la naturaleza de los problemas filosóficos y de la filosofía como tal. El autor relaciona la cuestión del método en la filosofía con la articulación que una filosofía establece con lo no filosófico. La conclusión a que llega es que la filosofía pierde potencia tanto si se reduce a su método como si renuncia a toda conciencia metodológica (extremos que ilustra con la oposición entre «analíticos» y

«continentales»). A fin de esbozar el modo en que una reflexión sobre el método en filosofía pueda volver a potenciar la relevancia de ésta en la cultura han de superarse, según Cabanchik, oposiciones como la mencionada, pues en ella se confrontan los extremos que lo impiden: la hipertrofia metodológica y endogámica y la subordinación a las distintas formaciones culturales sobre las que la filosofía debiera construir su conciencia crítica.

El capítulo que sigue, por Mariano Garreta Leclercq, desarrolla un análisis reconstructivo y crítico de una serie de estrategias de argumentación que han tenido —y, en muchos casos, continúan teniendo— significativa influencia dentro de la actividad filosófica. Tras una breve introducción, en la sección 2 se analiza primero la concepción socrática de la refutación, el *élenjos*; seguidamente las diversas variantes de la dialéctica platónica y, finalmente, el contraste entre el monismo platónico en materia de argumentación filosófica y la concepción pluralista desarrollada por Aristóteles. En la sección 3 se analizan dos estrategias de argumentación características de la filosofía moderna y contemporánea: los argumentos trascendentales y los experimentos mentales. Por último se hacen breves consideraciones de orden general sobre las dificultades que parecen afectar a todo intento de desarrollar una caracterización general de la argumentación en filosofía, dada la profunda interdependencia que parece existir entre las concepciones de la argumentación y la adopción de posiciones filosóficas sustantivas.

La parte central del capítulo siguiente, por Eduardo Fermandois, es un intento de presentar y comentar cuatro funciones cognoscitivas que cabe asignar al discurso metafórico en la filosofía y que se hallan relacionadas, respectivamente, con los siguientes tópicos: la dimensión heurística en la elaboración de teorías (sección 3), la idea del cambio en filosofía (sección 4), el origen del vocabulario filosófico (sección 5) y la reflexión antropológica (sección 6). Dicha parte central se enmarca a su vez en una discusión sobre la relación entre filosofía y retórica: mientras que en la introducción se plantea que todo elemento retórico no responde más que a la envoltura —mejor o peor lograda, pero secundaria en ambos casos— de un contenido filosófico, en la sección 7 dicho planteo es puesto en cuestión. Una panorámica de las teorías de la metáfora que actualmente se discuten (sección 2) antecede y sirve como telón de fondo para el desarrollo del tema principal: el papel de las metáforas en filosofía.

El capítulo a cargo de Plínio Junqueira Smith y Roberto Bolzani Filho plantea, en primer lugar, la necesidad de aclarar el sentido en que se usa el término «historia de la filosofía». Aclararlo permite

disipar un malentendido que subyace a la controversia entre quienes entienden que la filosofía está esencialmente vinculada a la historia de la filosofía y los que consideran que la filosofía puede prescindir de ella. En efecto, por «historia de la filosofía» se puede entender la relación de la filosofía con su historia, lo cual le es esencial, o con una cierta manera de estudiar el pasado. Luego de resaltar los mutuos impactos entre ambos usos del término, se discute con más detalle en qué consisten sus diferencias. Primero, se destacan las diferencias entre las cuestiones que se plantean filósofos e historiadores de la filosofía y sus maneras de contestarlas. Segundo, las perspectivas contrastantes con que miran un texto filosófico, lo que lleva a los autores a discutir qué hay de vivo en un texto clásico del pasado lejano. Tercero, las diferencias de procedimiento entre ambos. A continuación se presentan y evalúan críticamente algunos métodos utilizados en filosofía a lo largo de su historia.

Los dos capítulos siguientes ofrecen aproximaciones metafilosóficas a desarrollos contemporáneos en los ámbitos de la filosofía de las ciencias sociales y la filosofía política. En el capítulo a cargo de Ambrosio Velasco Gómez se analiza el cambio de problemática que tuvo lugar en la filosofía de las ciencias sociales durante el siglo XX a partir de tres controversias entre autores clásicos de este campo de la filosofía. Las controversias estudiadas son la de Max Weber y Otto Neurath, la que protagonizaron Peter Winch y Alasdair MacIntyre y, finalmente, la de Jürgen Habermas y Hans G. Gadamer. Para realizar este análisis el autor utiliza los conceptos de «espacio controversial» y «refocalización» formulados por Ó. Nudler. Como conclusión de su análisis, Velasco Gómez sostiene que las controversias en torno a las concepciones señaladas han conducido a una ampliación de los problemas fundamentales de la filosofía de las ciencias sociales que desborda los aspectos semánticos, metodológicos y epistemológicos tradicionales para incluir cuestiones eminentemente éticas y políticas intrínsecas a las discusiones sobre la racionalidad del conocimiento social.

El capítulo siguiente, a cargo de Juan Carlos Velasco, da cuenta de diversos impulsos que en las últimas tres décadas han tenido como meta construir en términos filosóficos un enfoque global de la justicia social, cuya consolidación ha implicado un giro significativo en la filosofía política contemporánea. Como es sabido, el pensamiento filosófico sobre la justicia distributiva, muy desarrollado en las últimas décadas del siglo XX siguiendo la estela de John Rawls, se centró primordialmente en la consideración de cada sociedad o Estado individualmente considerado. Fue apenas en los últimos años cuando esta reflexión ha rebasado los limitados márgenes impuestos por las

fronteras territoriales y pasó a referirse expresamente a un mundo globalizado. De este modo, la filosofía política se ha visto abocada a superar el planteamiento centrado en los límites del Estado del que adolecía la reflexión tradicional sobre la justicia. Este giro no hubiera sido posible, no obstante, sin el afianzamiento del capitalismo global, el replanteamiento del nuevo orden mundial y, sobre todo, la sociedad civil global emergente: tres procesos de dimensiones históricas que, aunque con dinámicas diferenciadas, se encuentran estrechamente relacionados entre sí y conforman el sustrato de donde arrancan múltiples reflexiones contemporáneas sobre la justicia global.

El capítulo que cierra el volumen, de Francisco José Martínez, analiza las posiciones de tres pensadores —Marx, Ortega y Gasset y Heidegger— en relación con la tesis que cada uno de ellos ha planteado respecto del fin de la filosofía. En el caso de Marx, se traza además una visión histórica del pensamiento marxista acerca del tema. Según nos lo recuerda el autor, los modos de caracterizar el fin de la filosofía y el pensamiento post-filosófico han sido muy distintos: Marx transformando la filosofía teórica en una filosofía de la praxis que conecta la reflexión teórica con la práctica revolucionaria; Ortega y Gasset a través de un «raciovitalismo» que se propone superar el idealismo y el racionalismo a partir de la noción de vida como realidad radical; y Heidegger llevando a cabo una superación de la metafísica que la transforma, según la descripción del autor, en dirección a un pensamiento poético, una palabra fundamental, que permite una relación no manipuladora con las cosas y que se abre a su misterio dejándolas en su ser.

Para finalizar, quisiera expresar mi agradecimiento al profesor Reyes Mate y a los miembros del Comité de Dirección de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía por haberme confiado esta honrosa responsabilidad, al profesor Guillermo Hoyos por su generosa cooperación en la etapa de gestación de este volumen, al licenciado Manuel Lugones, doctorando del Programa de Filosofía de la Fundación Bariloche, por su eficaz colaboración en la revisión final del manuscrito, y a los autores por sus valiosas aportaciones y por el enriquecedor diálogo que he mantenido con ellos a lo largo del proceso de preparación de esta obra.

LOS PROBLEMAS DE LA *FILOSOFÍA DE LA FILOSOFÍA*

Óscar Nudler

1. LA FILOSOFÍA FRENTE AL ESPEJO

Antes de introducirnos en algunos problemas sustantivos de la filosofía de la filosofía —si hay un conocimiento filosófico y, en tal caso, de qué tipo es, si la filosofía progresa en algún sentido, si la filosofía ha tenido, y tiene aún, alguna función significativa en la cultura, si la pluralidad de filosofías excluye todo rasgo común entre ellas— detengámonos primero en una dificultad en torno al significado de la expresión «los problemas de la filosofía de la filosofía» (adoptando el término introducido por Dilthey para referirse a este dominio, aunque utilizaremos también para ello el término «metafilosofía»[1]). ¿Qué sugiere, a qué nos remite la mencionada expresión? Hay una suerte de paradoja que se plantea no bien nos preguntamos por su relación con la expresión más breve «los problemas de la filosofía». Acerca de esta última podríamos afirmar que las dudas y los desacuerdos de los filósofos en cuanto a la identificación de tales problemas, y a lo que hay que hacer con ellos —si intentar resolverlos, disolverlos, etc.— no han impedido que tengamos al menos una idea intuitiva acerca de su significado. Pero «los problemas de la filosofía de la filosofía» desafía en un punto nuestra intuición. Por una simple cuestión de niveles de lenguaje, debería remitirnos a un objeto o dominio distinto de la expresión más breve y, sin embargo, en cierta forma también remite

1. En rigor, el término «metafilosofía» no es equivalente a «filosofía de la filosofía» ya que es aplicable también a cualquier tipo de discurso no filosófico acerca de la filosofía. Sin embargo, el uso, sobre todo a partir de Rorty (1967), lo ha consagrado como designación de nuestro dominio, de manera que lo emplearemos en forma intercambiable con el de «filosofía de la filosofía».

a lo mismo. Es que la reflexión filosófica *acerca de* la naturaleza de la filosofía, o sea, la filosofía de la filosofía o metafilosofía, forma evidentemente al mismo tiempo *parte de* la filosofía. Podría decirse que, a diferencia de las ciencias, las artes o la poesía, la filosofía constituye un problema para sí misma. Cuando los practicantes de cualquier otra disciplina dirigen su mirada hacia sus fundamentos o presuposiciones, dejan *eo ipso* de estar dentro de ella y se mudan a una distinta, la filosofía. Esta última acoge así en su seno las reflexiones sobre sí mismas que realizan otras actividades pero, cuando se trata de ella misma, sigue habitando su propia casa. O, usando otra metáfora, la filosofía, para saber sobre sí misma, no puede recurrir a una mirada ajena, desde otra disciplina, sólo puede recurrir a su propia imagen en el espejo. Ese espejo devuelve, por cierto, tantas imágenes distintas como filosofías distintas se proyectan en él.

Diversos estudiosos, pertenecientes a distintas tradiciones, han expresado su perplejidad frente a esta autorreferencialidad de la filosofía. Así, por ejemplo, Georg Simmel (2005, 15) califica de «extraño» el círculo dentro del cual gira la filosofía, que consiste en tener que determinar por sí misma, desde sus «premisas e intenciones», su propia naturaleza. En el mismo sentido, Arthur Danto comenta que no deja de ser un «hecho sorprendente que haya una disciplina cuya naturaleza es un problema interno para ella misma» (Danto, 1968, 2). De hecho, en las más variadas filosofías, desde Platón en adelante, la indagación en torno de la naturaleza de la filosofía ha ocupado un lugar prominente. No obstante, sería erróneo creer que la mentada autorreferencialidad es una característica exclusiva de la filosofía. Vienen a la mente otros ejemplos en este sentido, como el de la metamatemática que, en buena medida, se ha convertido en una rama de la matemática misma, o el de la poesía, en los casos en que el poeta toma a la poesía, o a su propia poesía, como tema de un poema. No obstante, la diferencia en este aspecto de la filosofía con otras áreas parecería residir en que, en su caso, la reflexión sobre su propia condición es un componente *constitutivo* de ella. En otras palabras, el tomarse a sí misma como problema no sería opcional sino que formaría parte de la naturaleza misma de la filosofía.

Sin embargo, no se puede pretender que no es posible hacer filosofía sin tomar a la propia filosofía como tema. De hecho, reconocidos filósofos no se han ocupado jamás del asunto. Pero así sucede sobre todo cuando se trata de quienes se identifican con una determinada tradición filosófica, en cuyo caso simplemente adhieren de un modo tácito a la concepción de la filosofía vigente en ella. En cambio, la cuestión de la naturaleza de la filosofía suele pasar a un primer

plano ya sea en tiempos fundacionales o cuando una tradición filosófica entra en crisis y, especialmente, cuando se formulan conceptos y enfoques novedosos o revolucionarios respecto de la misma. Se afronta entonces la necesidad de elaborar una concepción de la filosofía acorde con ellos. Pero, aun si no es tematizada, una cierta visión de la naturaleza de la filosofía se halla al menos implícita no sólo en las tesis filosóficas sino, antes que eso, en las preguntas que se formulan, así como en el lenguaje o el método que se utiliza. O sea, el quehacer filosófico revela, por activa o por pasiva, la idea de filosofía que lo inspira.

El entretejimiento entre filosofía y metafilosofía se manifiesta por ejemplo en el hecho de que esta última generalmente no constituye un tema o capítulo aparte sino que, por el contrario, aparece la mayoría de las veces tratada junto con otros problemas filosóficos. Esto ha sido así a lo largo de toda la historia de la filosofía, desde el *Banquete* platónico, donde se delinea la imagen clásica del filósofo como amante de la sabiduría en el curso del tratamiento de la pregunta sobre la naturaleza del amor hasta, por ejemplo, las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, en cuya primera parte especialmente se despliega una visión de la filosofía a propósito de reflexiones sobre el lenguaje y el significado. Incluso en los casos en que se le dedica al tema metafilosófico un capítulo separado, como por ejemplo el capítulo final de *Los problemas de la filosofía* de Bertrand Russell titulado «El valor de la filosofía», el pasaje que ello implica de la filosofía a la metafilosofía ni siquiera es anunciado (Russell, 1959, 153). En rigor, no era estrictamente necesario hacerlo, ya que, siendo el problema de la naturaleza de la filosofía un problema filosófico, es natural que su tratamiento sea continuo con el de otros problemas filosóficos.

Por lo dicho hasta aquí, el quehacer metafilosófico estaría al menos tan justificado como lo estaría el filosófico *simpliciter*. Sin embargo, no todos coinciden. Por ejemplo, Georges Canguilhem sostiene que «la filosofía es una reflexión para la cual toda materia debe ser extraña». Roberto Esposito, comentando esta afirmación de Canguilhem, apunta que «está agotada toda práctica filosófica de tipo autorreferencial… en todas las formas que se ha dado: la de la historiografía filosófica, la de la metafilosofía, la de la filosofía de la filosofía» (Esposito y Nancy, 2006, 163). Pero, siendo esta afirmación de Esposito de naturaleza metafilosófica, parecería ser un caso de la clásica paradoja de negar lo que ella misma afirma. Por su parte, Richard Rorty había formulado una tesis bastante parecida al ocuparse del supuesto error de los filósofos que suponen que existen problemas intrínsecamente filosóficos y es legítimo ocuparse de ellos. Tomando

la idea de Dewey de la filosofía como crítica cultural, la cual a su vez estaba influida por la concepción hegeliana de la filosofía como «la aprehensión de su propia época en conceptos» (Hegel, 1972, 14), Rorty la interpreta en el sentido de que la «filosofía siempre es parasitaria, siempre es una reacción a evoluciones que se han producido en otro lugar en la cultura y la sociedad» (Rorty, 2002, 17). Pero Rorty no avanza a partir de esto hasta sostener, como Esposito, el «agotamiento» de la metafilosofía.

Ahora bien, aun si desecháramos un argumento como el de Esposito en contra de la filosofía de la filosofía, la cuestión acerca del carácter válido o genuino de los problemas metafilosóficos naturalmente subsistiría. Tomemos por ejemplo el problema metafilosófico por excelencia, expresable mediante la simple pregunta: ¿qué es la filosofía? Lyotard desestima la legitimidad de esta pregunta de la siguiente manera:

> Es una costumbre de los filósofos iniciar su enseñanza mediante la pregunta ¿qué es la filosofía? Año tras año, en todos los lugares donde se enseña, los responsables de la filosofía se preguntan: ¿dónde se halla?, ¿qué es? Freud coloca entre los actos fallidos el hecho de «no lograr encontrar un objeto que se había colocado en algún lugar». La lección inaugural de los filósofos, que se repite una y otra vez, tiene una cierta semejanza con un acto fallido. La filosofía se falla a sí misma, no funciona, vamos en su búsqueda a partir de cero, la olvidamos sin cesar, olvidamos dónde está. Aparece y desaparece: se oculta. Un acto fallido es también la ocultación de un objeto o de una situación para la conciencia, una interrupción en la trama de la vida, una discontinuidad (Lyotard, 1989, 79).

Me parece innegable, como sugiere Lyotard, que la obsesiva repetición de la cuestión acerca de la naturaleza de la disciplina que se está enseñando —algo que no suele ocurrir con otras disciplinas— es un fenómeno que merece alguna explicación. Pero frente a la explicación que suministra Lyotard en términos de la noción psicoanalítica de acto fallido, uno podría preguntarse si es necesario apelar a tales mecanismos psicológicos. Mi impresión es que, al menos como primer paso, sería más productivo focalizar en la dificultad intrínseca que presenta la noción de filosofía a la hora de pretender definirla. A mi juicio, esa dificultad es provocada por la naturaleza polimorfa, híbrida, del concepto, que se manifiesta en modos de entenderlo y aplicarlo extremadamente distintos y distantes entre sí. La estrategia que seguiremos en este ensayo para abordar esta polisemia aparentemente irreductible a que ha dado lugar el concepto es exponer

respuestas alternativas a ciertas preguntas metafilosóficas referidas a aspectos más acotados para regresar al final a la cuestión general de la naturaleza de la filosofía.

En una primera aproximación, podríamos dividir el vasto campo de las cuestiones metafilosóficas en «internas» y «externas», aunque, dada la presencia de ambas dimensiones en casi todas ellas, sería más apropiado representarlas como un continuo que va de las preguntas más internas a las más externas. Ejemplo de las primeras serían las cuestiones relativas al lenguaje o al método de la filosofía, o a la relación peculiar de la filosofía con su propia historia, y ejemplo de las segundas serían los vínculos de la filosofía con otras esferas del pensamiento y de la acción como la ciencia, la literatura, la religión, la política, etc. Nos concentraremos en las secciones siguientes en cuatro preguntas metafilosóficas:

— ¿Es la filosofía una empresa cognoscitiva? Si lo es ¿qué clase de conocimiento proporciona?

— ¿Hay progreso en filosofía? Si lo hay, ¿de qué tipo es? ¿Cómo se manifiesta?

— ¿Ha desempeñado la filosofía, y desempeña aún, algún papel en el contexto de la sociedad y la cultura y sus transformaciones?

— ¿Filosofía o filosofías? La tensión entre la unidad de la filosofía y la diversidad de las filosofías.

2. LA FILOSOFÍA COMO SABER

Las respuestas dadas a la cuestión de si la filosofía aporta una forma específica de conocimiento podrían distribuirse en un amplio espectro, desde el extremo afirmativo hasta el negativo. Las respuestas del primer tipo, predominante a lo largo de la historia de la filosofía, pueden dividirse a su vez entre las que suponen que el conocimiento filosófico es un conocimiento de primer orden acerca del mundo y las que afirman que sólo puede ser un conocimiento de segundo orden.

La imagen de la filosofía como saber no coincide, a juzgar por la misma etimología, con la que tenían los pitagóricos, inventores del término «filosofía», que designa un amor al saber, no un saber. ¿Cuándo se produjo este desvío, esta violencia a la significación original del término? No lo sabemos, pero un acontecimiento decisivo fue seguramente, como lo sugiere el helenista Gregory Vlastos (1991), la ruptura que puede percibirse en la trayectoria intelectual de Platón entre los primeros diálogos socráticos y los diálogos del período

medio. En efecto, en los primeros diálogos, presumiblemente fieles o más fieles al pensamiento del Sócrates histórico, éste, como lo expresa Aristóteles, «acostumbraba a hacer preguntas pero no daba ninguna respuesta pues confesaba que no tenía conocimiento» (*Refutaciones sofísticas*, 183b7-8). En cambio, en los diálogos del período medio, el personaje dramático «Sócrates», vocero de Platón y de su teoría metafísica, da a entender que el filósofo sí puede alcanzar un verdadero conocimiento (cf. Nudler, 1995).

Nos concentraremos ahora en una variante de la concepción de la filosofía como saber para la cual ésta se halla en una relación de afinidad o continuidad con el conocimiento científico. Llamaremos por ello «cientistas» a las doctrinas de este tipo. Dos postulados constituyen lo que podríamos llamar el núcleo duro de esta concepción: (*i*) la filosofía se distingue de las ciencias aunque está estrechamente relacionada con ellas; (*ii*) en esa relación la filosofía tiene una función específica, función que le otorga, en un sentido que fue cambiando con el tiempo, una posición jerárquica en el *corpus* del saber. Trazaremos a continuación, por su potencial esclarecedor de la naturaleza de esta concepción por mucho tiempo dominante, un breve esbozo histórico de los cambios que fue experimentando[2].

Antes de la crisis y transformación que sufrió la imagen cientista en la modernidad, la filosofía solía ser calificada como ciencia y la ciencia como filosofía. Pero al mismo tiempo, como nos lo recuerda Kant, era consideraba, de acuerdo con el segundo de los postulados arriba mencionados, la «reina de las ciencias». ¿De qué manera se suponía que la filosofía cumplía ese papel real que se le atribuía? Veamos en primer término la respuesta de Aristóteles, el primer gran sistematizador de la imagen cientista de la filosofía teórica. En la obra en que se ocupa más detalladamente del tema —la *Metafísica*—, Aristóteles divide su tratamiento del asunto de la naturaleza de la filosofía en dos partes. En la primera parte formula un concepto «preliminar», que es esencialmente el concepto platónico: la filosofía, más específicamente la «filosofía primera», es, de acuerdo con ese concepto, la única ciencia cuyas premisas son necesarias, no hipotéticas, como sucede aún en el caso de las matemáticas, y es por ende la ciencia que proporciona el punto de partida a partir del cual se deducen los principios de todas las demás ciencias. Así pues, en esta visión platónica la filosofía tiene una prioridad que es de naturaleza *lógico-deductiva* (cf. Platón, *República*, 510). En la segunda parte de su argumento, destinada a formular su propio punto de vista, Aristóteles, aunque sigue manteniendo

2. Véase un esbozo histórico parcialmente similar en Tugendhat (2003).

el modelo deductivo platónico para cada ciencia particular, según lo había expuesto en los *Segundos Analíticos*, rechaza la doctrina platónica de la filosofía como una ciencia a partir de cuyos principios se pueden deducir los principios de las demás ciencias. Sostiene, por el contrario, que los principios de cada ciencia no pueden derivarse de ninguna otra, son lógicamente independientes. Mantiene sin embargo la prioridad de la filosofía, aunque sobre una base distinta, ya no lógico-deductiva sino *ontológica*, pues a diferencia de las otras ciencias, que «sólo tratan del ser bajo cierto punto de vista», la filosofía «estudia el ser en tanto que ser» (*Met.* 1003a22–25, 1025b7–10).

En la modernidad temprana, más concretamente en Descartes, continuó vigente la idea de la prioridad de la filosofía, pero la forma de justificarla cambió pronunciadamente. El giro cartesiano hacia una filosofía de la conciencia hizo que la pregunta aristotélica por la naturaleza del ser quedara desplazada y en su lugar apareciera en primer plano la pregunta por la *accesibilidad* del ser, o sea, el enfoque ontológico aristotélico cedió su lugar a un enfoque *epistemológico*. Recordemos que, en efecto, en las *Meditaciones*, el filósofo es representado como un buscador de certezas y que esa búsqueda, luego de llevarlo a descender al abismo creado por la duda hiperbólica, lo conduce a hallar, como resultado de esa misma duda, el refugio inexpugnable del *cogito*. Y, a partir de allí, a asentar las raíces en que arraiga el árbol de las ciencias. Así, para Descartes la filosofía continuaba suministrando al conocimiento tanto su fundamento como su unidad.

Pero con el desarrollo de la ciencia moderna efectuado en oposición, especialmente en manos de Galileo, a la jerarquía tradicional de los saberes que colocaba a la filosofía en el tope de la escala del saber, la concepción cientista sufrió una inmensa sacudida. El asombroso progreso de la «filosofía natural», que alcanzó con Newton un éxito sin precedentes, era contrastado con el estancamiento y la esterilidad de la filosofía primera o metafísica, enredada en inacabables controversias. Frente a la realidad del espectacular avance de las ciencias, la pretensión de la metafísica de ser la ciencia suprema aparecía en ciertos círculos ilustrados del siglo XVIII no sólo como insostenible, sino hasta como ridícula. Surgió así como alternativa una concepción *modesta* o, como la denominara Peter Winch (1972), «subordinada» de la filosofía, que John Locke presentaba del siguiente modo:

> […] y en una época que produce luminarias como el gran Huygens, el incomparable señor Newton y otras de su magnitud, es ambición suficiente trabajar como simple obrero en la tarea de desbrozar un poco el terreno y extirpar algunos de los disparates que estorban la marcha del saber […] (Locke, 1994, 22).

Así pues, la filosofía, lejos de ser una reina, se ha convertido en la visión de Locke en humilde servidora de la ciencia. Pero es claro que el primer postulado de la concepción cientificista, es decir, la estrecha relación de la filosofía con la ciencia, se mantiene y si se quiere se refuerza.

Fue en esta situación histórica de crisis de la imagen cientista que Kant propuso un nuevo equilibrio entre ciencia y filosofía. Este nuevo equilibrio partía de la admisión de la ilegitimidad de las pretensiones tradicionales de la metafísica: «Hubo un tiempo en que se la llamó la reina de las ciencias. Pero ahora se la mira con desprecio o aparente indiferencia» (Kant, 1992, prefacio a la primera edición). No obstante, en discrepancia con la concepción modesta de Locke, le asignaba a la metafísica un nuevo objetivo cuya consecución la pondría en «el seguro camino de la ciencia». Para Kant ese objetivo no podía ser, como argumenta en detalle en la sección de la *Crítica de la razón pura* dedicada a la dialéctica, el del *conocimiento* de objetos transempíricos como Dios o el alma, ni tampoco por cierto el conocimiento empírico, reservado a la ciencia. Pero sí en cambio era un objetivo legítimo determinar las precondiciones del conocimiento, las estructuras *a priori* sin las cuales éste no sería posible o, para decirlo en términos de Kant, «sólo en virtud de las cuales puede pensarse en general un objeto de la experiencia». Kant sostenía pues un vínculo entre la filosofía y el conocimiento científico que no era ya de fundamentación sino de determinación de sus «condiciones de posibilidad». De este modo, la filosofía (teórica) continuaba teniendo con las ciencias una relación estrecha y desde un lugar propio, como ciencia del dominio de lo *a priori*. Si la investigación de la naturaleza era exclusiva de la ciencia, la «crítica de la razón», o sea la investigación de su instrumento, era el reino de la filosofía.

Vale la pena recordar en este punto que el equilibrio kantiano entre ciencia y filosofía no sólo ponía un límite a la metafísica, cuando ésta pretendía un conocimiento transempírico, sino también a la ciencia, derivado especialmente de su doctrina de la no objetividad del espacio y el tiempo. Al confinar a la ciencia al mundo fenoménico, quedaba el camino expedito para formas de acceso alternativas, fundadas en la experiencia moral o estética, a un mundo que queda más allá del límite del conocimiento (pero no de la racionalidad).

Este rescate kantiano de la filosofía como ciencia de lo *a priori* no podía dejar de suscitar, como de hecho lo hizo a lo largo del siglo XIX, reacciones fuertemente adversas, desde la del positivismo de corte comtiano y la del naturalismo inspirado en Darwin hasta la del historicismo de origen hegeliano. Pero la imagen cientista de la filosofía

experimentó nuevos e importantes cambios y un renovado impulso en las primeras décadas del siglo XX. Uno de los protagonistas de estos cambios fue Edmund Husserl, quien volvió a instalar con fuerza la idea de la filosofía como una ciencia. En un ensayo dedicado al tema titulado justamente «La filosofía como ciencia estricta», Husserl sostiene que, si bien nunca fue realizado del todo, el ideal de la filosofía como ciencia estricta es inherente a ella:

> Desde sus primeros comienzos, la filosofía pretendió ser una ciencia estricta, más aún, la ciencia que satisfaga las necesidades teóricas más profundas y haga posible, desde el punto de vista ético-religioso, una vida regida por normas puramente racionales [... Sin embargo] en ningún momento de su desarrollo la filosofía pudo cumplir esta exigencia de ciencia estricta (Husserl, 1962, 7).

Husserl fue articulando a lo largo de su trayectoria, al menos desde sus *Investigaciones lógicas* y hasta sus conferencias sobre la *Filosofía de la crisis de la humanidad europea*, la idea de que la filosofía tiene como objetivo desplegar, en base a una experiencia fenomenológica pura, el suelo sobre el cual se fundamenta la ciencia teórica. Había sido el olvido de este fundamento lo que puso, según el último Husserl, en crisis a la ciencia y a la «humanidad europea» que la tiene en su núcleo.

El otro gran protagonista del florecimiento de una nueva imagen cientista de la filosofía en la primera mitad del siglo pasado fue el positivismo lógico. En su caso, al igual que en el de Kant, fue también a partir de una crítica a la metafísica (aunque en discrepancia con la forma en que éste la había desarrollado, sobre todo con la introducción de conexiones sintéticas *a priori*). Recordemos al respecto que, en el marco del llamado giro lingüístico, y especialmente a partir del desarrollo por parte de Frege y Russell de la lógica matemática moderna, el positivismo lógico fundamentó su rechazo de la metafísica en un análisis de la forma lógica de las proposiciones y, en el caso de las proposiciones sintéticas, en una identificación de su significado con su verificabilidad empírica. Y que fue gracias a un análisis de este tipo que los miembros del Círculo de Viena argumentaron, con la convicción de quien cree estar en posesión de una verdad definitiva, que las proposiciones metafísicas no eran falsas, como sostenía la crítica tradicional de la metafísica, sino que eran meros ruidos carentes de sentido. ¿Cuál podía ser entonces el objeto legítimo de la filosofía, si es que tenía alguno? La respuesta positivista fue que no podía tener ningún objeto autónomo ni ningún contenido cognoscitivo propio expresable mediante proposiciones. Sólo podía ser una *actividad* de

clarificación del significado de las proposiciones, en particular de las proposiciones científicas. Moritz Schlick, en el artículo con que se abría el primer número de *Erkenntnis* (1930-1931), recogido luego en una compilación realizada por A. J. Ayer, enunciaba esta concepción de la filosofía del siguiente modo:

> La filosofía no es un sistema de proposiciones, no es una ciencia [...] La característica positiva del viraje del presente se halla en el hecho de que reconozcamos a la filosofía como un sistema de actos en lugar de un sistema de conocimientos. La actividad mediante la cual se descubre o determina el sentido de las oraciones; esa es la filosofía (Schlick en Ayer, 1965, 59).

Pero no se podría identificar al positivismo lógico con una concepción modesta de la filosofía al estilo de Locke. Lejos de ello, la actividad filosófica, dirigida específicamente como vemos a «descubrir o determinar» el sentido de las oraciones, conduce a poner de manifiesto el fundamento y la unidad de la ciencia. Carnap, en *Der logische Aufbau der Welt* (*La construcción lógica del mundo*), fue quien más lejos llevó el intento, finalmente fracasado, de realizar este ideal a través de un lenguaje capaz de proveer una base de enunciados elementales a la cual pudieran en principio reducirse la totalidad de los enunciados científicos. Podría decirse pues que la filosofía, si bien no tenía obviamente para los positivistas como objetivo una «crítica de la razón» al estilo de Kant, sí tenía a su cargo lo que, conservando el paralelo, podría denominarse una «crítica» del lenguaje de la ciencia. Dicho sea de paso, tal especialización de la filosofía en el análisis lógico-lingüístico de las teorías le adjudicaba una autoridad que no es compatible con una concepción lockeana modesta de la filosofía. Ponía en sus manos nada menos que la autoridad de demarcar, trazar el límite entre lo científico y lo metafísico y poner o rehusar así el sello de cientificidad a cualquier teoría pretendidamente científica. No es pues sorprendente lo que Schlick dijera de la filosofía:

> [...] desde luego no es una ciencia pero, no obstante, es algo tan significativo y de tanta importancia que en adelante pueda ser honrada, cual en tiempos pasados, como la Reina de las Ciencias (*ibid.*, 62).

Es harto sabido que el destino de la imagen cientista de la filosofía fue bien distinto en la tradición analítica anglosajona y en la tradición europea «continental». En el ámbito de esta última, Hegel, en los albores del siglo XIX, había socavado el compromiso kantiano de la filosofía con la ciencia. Por ejemplo, en el preámbulo al curso que

impartiera a partir de 1805 en la Universidad de Jena, reconstruido y publicado póstumamente bajo el título de *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, dice lo siguiente:

> Una colección de tales conocimientos [de objetos finitos y sus fenómenos] ha sido excluida de por sí de la filosofía: ni este contenido ni tal forma importan a la filosofía (Hegel, 2004, 226).

Y en el siglo XX, especialmente la fuerte influencia de Heidegger en la filosofía continental contrarrestó decisivamente el impacto de la versión husserliana de ese compromiso. Podría afirmarse que el enfoque heideggeriano de la relación entre la filosofía y la ciencia es una suerte de inversión de la imagen cientista:

> La filosofía jamás nace de y por la ciencia. Jamás se la puede equiparar a las ciencias. Antes bien se antepone a ellas, y no sólo «lógicamente» o dentro de una tabla del sistema de las ciencias. La filosofía se halla en un dominio y ocupa un puesto en la existencia espiritual por completo diferente. Ella y su pensar están en la misma ordenación que la poesía (Heidegger, 1959, 64).

En contraste con esta visión, dentro de la filosofía anglosajona siguió por cierto manifestándose con fuerza la imagen cientista de la relación de la filosofía con la ciencia. W. O. Quine llegó incluso a proponer en un influyente artículo de los años sesenta (Quine, 1968), «naturalizar» la epistemología, lo que equivalía a transformar lo que había de rescatable en la epistemología tradicional en una ciencia empírica. Pero también debe recordarse que nunca dejó de estar presente, y que fue creciendo a lo largo de la historia de la filosofía anglosajona del siglo XX, una tendencia opuesta al cientismo que centraba la filosofía en el análisis del sentido común y el lenguaje ordinario. Ya tempranamente, esa tendencia se manifestó a través de la obra de G. E. Moore. Es interesante en este sentido analizar la compleja relación entre la concepción cientista de los positivistas lógicos y la no cientista del autor del *Tractatus Logico-Philosophicus* (Wittgenstein, 1961). Por una parte, los positivistas podían interpretar de un modo favorable a su postura acerca de la filosofía este aforismo del *Tractatus*:

> T. 4.111 La filosofía no es una de las ciencias naturales. (La palabra «filosofía» debe significar algo cuyo lugar no está ni arriba ni debajo de las ciencias naturales sino al lado de ellas.)

Y podían coincidir plenamente con el aforismo siguiente, del cual la afirmación de Schlick antes citada parece un simple eco:

> T. 4.112 La filosofía no es un cuerpo de doctrina sino una actividad. Una obra filosófica consiste esencialmente en elucidaciones. La filosofía no resulta en «proposiciones filosóficas» sino en la clarificación de las proposiciones.

En general, el entusiasmo, al menos inicial, de los positivistas con el *Tractatus* estaba ligado con el hecho de que su teoría del significado era en sus manos un instrumento para deslindar la ciencia de la metafísica y poner en evidencia la carencia de sentido de ésta. Sin embargo, no podían ya coincidir con Wittgenstein cuando éste pretendía que hay cosas de las cuales no se puede hablar (o sea emitir oraciones con sentido) porque están más allá del límite del lenguaje, pero que, no obstante se pueden «mostrar», y que esas cosas «son lo místico». Resultaba así que el análisis del lenguaje, al establecer un límite al lenguaje significativo, no convertía por ello, según creían los positivistas en línea con la tradición escéptica y antimetafísica, a aquello de lo cual pretende vanamente hablar ésta en algo desechable y sin valor alguno. Por el contrario, en el *Tractatus* se lo reconocía no sólo como valioso sino como lo «más importante», aunque frente a ello sólo cupiera el silencio.

Pero la distancia del positivismo lógico, y de otros cultores del llamado «análisis conceptual» con Wittgenstein se acentuó hasta tornarse ya infranqueable cuando éste cambió su concepción del lenguaje y abandonó la idea de que debajo de las formas imperfectas del lenguaje ordinario subyace una estructura de nombres y proposiciones simples que el análisis lógico se propone revelar, y que se corresponden con objetos y hechos del mundo también simples. El énfasis del segundo Wittgenstein (1963) en el lenguaje como una caja de herramientas y como un aspecto inseparable de las prácticas de la vida en común o «forma de vida», y, en consecuencia, su rechazo a la abstracción e idealización que dan origen a conceptos filosóficos supuestamente puros, irónicamente denominados por él «superconceptos», tenía connotaciones que no eran aceptables para los positivistas y otros filósofos en la tradición de Frege y Russell. En particular, era motivo de rechazo el procedimiento wittgensteiniano de reconducir los conceptos filosóficos a su contexto de uso ordinario pretendiendo con ello disolver los problemas filosóficos y eliminar todo debate en torno de ellos.

La difusión del impacto del segundo Wittgenstein, así como el fuerte desarrollo que tuvo en la segunda posguerra la tradición, im-

pulsada especialmente desde Oxford por pensadores como Austin, Ryle y otros, que centraba el análisis filosófico en el lenguaje ordinario y no en el lenguaje científico, reforzaron por cierto en toda su esfera de influencia, no sólo en Gran Bretaña, la tendencia no cientista en filosofía. Por ejemplo, el filósofo norteamericano David Lewis describía de este modo la tarea del filósofo:

> Uno llega a la filosofía ya provisto de un bagaje de opiniones previas. No es asunto de la filosofía socavar ni justificar esas opiniones preexistentes sino sólo tratar de descubrir modos de ampliarlas en un sistema ordenado. El análisis del espíritu, emprendido por un metafísico, representa un intento de sistematizar nuestras opiniones acerca de él (Lewis, 1973, 88).

Es tentador asociar esta idea de la filosofía con la concepción modesta de Locke, aunque ya no en comparación con la ciencia, sino con el sentido común. Pero hay un aspecto —concerniente no tanto al objeto sino al *modo* de hacer filosofía— en relación con el cual, aun dentro de la tradición analítica alejada del cientismo, continúa vigente la idea de la filosofía como una actividad que toma como modelo ciertos rasgos característicos de la actividad científica. Se destacan sobre todo tres de esos rasgos: (*i*) una actitud de distanciamiento (*detachment*) del filósofo respecto de su objeto de investigación o estudio, actitud que ya Dewey denominara críticamente el «punto de vista del espectador»; (*ii*) la especialización en un tema o área relativamente estrecha, ya sea al interior de la filosofía del lenguaje, la filosofía de la mente, la epistemología, etc.; (*iii*) el considerar al *paper* como vehículo principal de la producción filosófica. En contraste con el ensayo, se supone que un *paper* presenta un problema bien definido y acotado y un desarrollo relacionado con el mismo en un lenguaje frecuentemente técnico, y siempre lo más conciso y riguroso posible.

No puede dejar de mencionarse, sin embargo, que dentro de la filosofía anglosajona se alzaron de tiempo en tiempo voces críticas de esta concepción que podría denominarse «paracientífica». Así, Karl Popper, quien fuera uno los más fervientes defensores en otros aspectos de la imagen cientista de la filosofía, rechazó de modo contundente el ideal de la especialización: «La especialización puede ser una gran tentación para el científico pero para el filósofo es un pecado mortal» (Popper, 1967, 161). Por su parte, Hilary Putnam, otro influyente filósofo analítico, apuntó a una crítica más global del cientismo: «La reflexión filosófica sobre nuestras vidas y el lenguaje no es paraciencia ni —agrega— parapolítica» (Putnam, 1992, 141).

Pero probablemente nadie dentro de la filosofía anglosajona se ha dedicado con más perseverancia a una crítica frontal y detallada de la imagen cientista de la filosofía como Richard Rorty. Desde su difundido libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (Rorty, 1979), la mayoría de los trabajos de Rorty ha estado dedicada a criticar los presupuestos de la concepción cientista de la filosofía, representada paradigmáticamente en nuestra época según él por la epistemología analítica. Según Rorty, la filosofía es una actividad no emparentada con la ciencia, sino que forma parte de las humanidades. Por ejemplo, en un ensayo titulado *Filosofía y futuro* Rorty critica de este modo la actitud cientista:

> A muchos filósofos analíticos no les gusta que su disciplina forme parte de las humanidades. Asocian su clase de filosofía con la búsqueda disciplinada de un conocimiento objetivo que se asemeja, en este sentido, más a las ciencias naturales y creen que las humanidades son un ruedo de combate para opiniones no demostrables (Rorty, 2002, 53).

Y un poco más adelante agrega, aludiendo al ideal kantiano supuestamente compartido por los filósofos analíticos:

> [...] defenderé la tesis de que los filósofos analíticos han fallado más radicalmente precisamente en la meta que más intensamente esperaban alcanzar: la de querer llevar nuestra disciplina al camino seguro de una ciencia (Rorty, 2002, 53).

La argumentación de Rorty se apoya en una lectura o «relectura» de algunos influyentes filósofos contemporáneos muy distintos entre sí como Wittgenstein en su segunda etapa, Heidegger, especialmente el de *Ser y tiempo*, y los pragmatistas clásicos, en particular Dewey (aunque no Peirce, demasiado kantiano para su gusto), entre todos los cuales encuentra una convergencia básica en contra de los presupuestos en que se funda la epistemología moderna: su concepción del conocimiento y el lenguaje como representación de la realidad («espejo de la naturaleza») y la doctrina de que existe un conjunto de aserciones a partir de las cuales se puede justificar el resto del conocimiento (fundacionismo). Al rechazar ambos presupuestos, Rorty se proponía la meta ambiciosa de demoler no sólo el cientismo sino también las bases de la moderna teoría del conocimiento y de todo proyecto epistemológico, incluyendo sus nociones de verdad, objetividad y racionalidad.

Excedería ciertamente los límites de este trabajo entrar en el profuso y por momentos virulento debate que han suscitado estas posi-

ciones de Rorty, consideradas por ejemplo por una filósofa analítica como Susan Haack como manifestaciones de un «pragmatismo vulgar», sin relación alguna según ella con el pragmatismo clásico que dice continuar (Haack, 1993, 1995, 181). Sólo me interesa subrayar aquí que aun si se le concediera a Rorty que la concepción cientista de la filosofía es equivocada, de ello no se seguiría que sea una empresa que no tiene relación alguna con la ciencia o el conocimiento científico. Rorty cita con aprobación en varios lugares la afirmación de Wilfrid Sellars de que la filosofía trata de determinar cómo «todas las cosas se conectan entre sí (*hang together*)», pero omite que Sellars llega a una conclusión distinta a la suya acerca de la relación entre la filosofía y la ciencia. Según Sellars, la filosofía es un *saber cómo* que presupone el *saber qué* de las ciencias: «lo que caracteriza a la filosofía no es un objeto o tema especial, sino su finalidad de saber cómo manejarse con respecto a los temas u objetos de todas las disciplinas especiales» (Sellars, 1971, 10).

Recapitulemos ahora, para concluir esta sección, las respuestas que acabamos de ver frente a la pregunta sobre si la filosofía proporciona un saber ordenándolas en dos grandes grupos: la filosofía como saber (concepción dividida a su vez entre quienes la relacionan de algún modo con la ciencia y quienes no la relacionan en absoluto con ella) y la filosofía como no saber (a su vez dividida entre quienes no le asignan valor alguno y quienes le asignan valor en algún otro sentido). Mencionemos aún otra alternativa no considerada hasta aquí, la socrática: la filosofía como un saber que sólo sabe que no sabe. Recordemos tan sólo, como ilustración de su vigencia, una frase del discurso que Maurice Merleau-Ponty pronunció en su conferencia inaugural de 1953 en el Collège de France:

> Si además es filósofo [«testigo de su propia investigación»], es decir, si sabe que no sabe nada, ¿cómo había de creerse autorizado a ocupar esta cátedra y cómo ha podido desearla? (Merleau-Ponty, 2006, 7).

Pasemos ahora a nuestra siguiente pregunta metafilosófica:

3. ¿PROGRESA LA FILOSOFÍA?

Si se supone que la filosofía es una empresa cognoscitiva, entonces debería exhibir alguna forma de progreso epistémico. Pero no hay un consenso entre los filósofos acerca de si su disciplina progresa. Si preguntáramos en cambio a los científicos si creen que la ciencia

progresa, seguramente obtendríamos una mayoritaria, sino unánime, respuesta afirmativa. Por otro lado, si planteáramos una pregunta sobre el progreso del arte a los artistas, presumiblemente las respuestas serían también variadas como en la filosofía. Una respuesta bastante generalizada podría ser que si bien hay progreso en las técnicas empleadas ello no implica que el valor artístico de obras de arte actuales sea superior al de las grandes obras del pasado. ¿Podríamos equiparar entonces en esta cuestión a la filosofía con el arte? El problema es que, si se cree que la filosofía es una empresa cognoscitiva, parecería que el parámetro natural de comparación debería ser la ciencia y no el arte.

Existen por cierto respuestas muy diversas a la cuestión del progreso en filosofía, desde las abiertamente afirmativas hasta las crudamente negativas. Hemos aludido en la sección anterior a cómo el desarrollo de la ciencia moderna fue un factor que alentó el florecimiento de actitudes pesimistas en relación con el valor cognoscitivo de la filosofía. Hemos mencionado también que una fuente clásica de tal pesimismo ha sido la existencia de desacuerdos aparentemente irreductibles y controversias interminables en torno de problemas filosóficos básicos como, por ejemplo, la relación cuerpo-mente, la existencia de universales, etc. El sobreentendido de esta crítica a la filosofía es que si en una disciplina no se logra alcanzar consensos entre sus cultores sino que, por el contrario, las posiciones enfrentadas permanecen irreductibles a lo largo del tiempo, entonces no es posible hablar de progreso en la disciplina en cuestión. Esta situación es contrastada con la de la ciencia, donde si bien los desacuerdos y las controversias son también usuales, normalmente llega un momento en que son superados al alcanzarse un consenso en torno de alguna propuesta que es reconocida por la comunidad científica como la solución al o los problemas planteados. No es pues que el disenso no juegue un papel importante en el progreso científico, sólo que no es un disenso permanente, en cierto punto es reemplazado por el consenso, aunque tal consenso dé paso a su vez a otros disensos pero que no serán ya, y ésta sería la diferencia crucial con la filosofía, en torno de los mismos problemas sino de problemas nuevos[3].

Pero ¿hasta qué punto es necesario aceptar el presupuesto de que el consenso es necesario para que haya progreso en filosofía? ¿No podría haber alguna forma de progreso a pesar de la falta, incluso permanente, de consensos? Tradicionalmente la respuesta a esta pregunta era negativa o, mejor dicho, se trataba de un presupuesto que no estaba siquiera en discusión. Kant, en su tan citada frase, calificó

3. Cf. Nudler (2002).

de «escándalo» la persistente falta de consenso en torno de los problemas filosóficos. Y sostuvo, como recordamos antes, que había una vía para superar esa situación y llevar a la filosofía por el «seguro camino de la ciencia». Kant sería pues un ejemplo de una postura que podemos calificar de *optimista* en relación con el progreso de la filosofía, postura basada en la creencia de que la falta de consenso es atribuible no a una naturaleza intrínsecamente insoluble de los problemas filosóficos sino a la carencia de un método adecuado para resolverlos. Más precisamente, tal método permite, en primer lugar, discriminar entre problemas filosóficos efectivamente insolubles (los problemas de la metafísica especulativa) y problemas que no lo son, y, en segundo lugar, resolver estos últimos. La historia de la filosofía, de Platón en adelante, nos ofrece una variedad de métodos a los cuales se atribuyó el poder de resolver los problemas filosóficos. Durante el siglo pasado, por ejemplo, proliferaron las propuestas de métodos como el análisis conceptual, la reducción fenomenológica, la naturalización, etc. La idea era pues que una vez que el método correcto es aplicado los problemas filosóficos que resultan legítimos dentro del marco propuesto se pueden resolver y, por lo tanto, se espera que las controversias en torno de ellos lleguen a su fin.

En contraposición con la actitud optimista, la actitud *pesimista* considera errado o mal dirigido cualquier programa que se proponga resolver los problemas filosóficos. Toma el estado de perpetua confrontación entre distintas propuestas de solución no como un indicador de la necesidad de un método alternativo sino de la insolubilidad intrínseca de los problemas filosóficos. Gran parte de la labor dentro de esta tradición se ha dedicado justamente a mostrar las confusiones y errores que han cometido quienes han propuesto soluciones a los mismos. Al igual que en el caso de los optimistas, los pesimistas abogan por el fin de la larga confrontación entre posiciones opuestas respecto de los problemas filosóficos, pero no ya como resultado de su solución, sino como producto de su disolución. Si algún progreso puede haber en filosofía es sólo de carácter negativo. Como lo formuló gráficamente Wittgenstein, «mostrar a la mosca la salida de la botella», es decir, deshacer los enredos lingüísticos que nos mantienen cautivos de los problemas filosóficos mal planteados.

Pero volvamos a la sugerencia de una tercera opción, basada en un abandono del presupuesto sobre la existencia de un vínculo necesario entre consenso y progreso. Nicholas Rescher fue tal vez quien argumentó con mayor detalle en favor de esta opción. En su libro acerca de la lucha entre sistemas filosóficos (Rescher, 1995) sostiene, en contra de los optimistas, que dicha lucha no puede ser superada

porque se origina en diferencias irreductibles entre valores que no son eliminables mediante el recurso a la argumentación racional. Sin embargo, lejos de ser ésta una justificación para el pesimismo en relación con el progreso en filosofía, debería según Rescher llevarnos a cuestionar el presupuesto del vínculo necesario entre progreso y consenso. Que no exista ese vínculo no implica un cuestionamiento del valor de la filosofía, más bien al contrario, ya que la preservación de la pluralidad de nuestros compromisos de valor es para Rescher un mérito y no un defecto de ella. Pero, si no se manifiesta a través del logro de consensos, ¿en qué sentido puede hablarse de la existencia de progreso en filosofía? Oigamos a Rescher:

> [...] la filosofía de hecho progresa. Las innovaciones constantes proporcionan nuevas perspectivas de consideración, nuevas cuestiones y problemas, argumentos nuevos y más profundos, distinciones más sutiles, sistemas más adecuadamente desarrollados, y así sucesivamente (*ibid.*, 285).

Se trataría, en suma, de un progreso que es, según Rescher, un progreso en la *tecnología filosófica* al interior de cada una de las posiciones filosóficas fundamentales y sus respectivas metas, no un progreso que implique la asignación de una mayor aceptabilidad racional a una posición respecto de otra.

Si tomamos esa definición restringida de progreso, es bastante evidente que habría que aceptar con Rescher que hay progreso en filosofía, al menos en algunas áreas y durante ciertos períodos, ya que se verifica en ellos un aumento en la sofisticación de las herramientas conceptuales y las técnicas filosóficas. Y esto, a su vez, resultaría, como alguna vez dijera Russell, en una suerte de ampliación —*enlargement*— progresivo de «nuestro pensamiento» (Russell, *op. cit.*, 161). Esta es una forma de progreso que, en contraste con el progreso empírico de las ciencias de la naturaleza y el progreso formal de la matemática, podemos denominar *conceptual,* el único posible en filosofía (aunque no es exclusivo de ella, ya que en las ciencias obviamente también está presente).

Debería incluso reconocerse a esta forma de progreso en filosofía un alcance aún mayor que el que le atribuye Rescher, quien lo confina como mencionamos dentro de los límites de cada posición o tradición filosófica. En primer lugar, porque hay cambios que atraviesan horizontalmente distintas tradiciones filosóficas. Así, por ejemplo, el llamado «giro lingüístico» abarcó casi todas las corrientes de la filosofía europea del pasado siglo, desde la filosofía analítica hasta la de Heidegger y las de los estructuralistas y post-estructuralistas. Y, en

segundo lugar, porque si tomamos no ya a la filosofía aisladamente sino como parte de un cuerpo de conocimientos mayor, hay ciertos desarrollos filosóficos que podrían considerarse *indirectamente* progresivos por haber creado condiciones intelectuales favorables para el progreso en otras áreas, en particular en las ciencias. En este sentido, el filósofo e historiador de la ciencia Alexander Koyré llegó a postular un vínculo necesario entre las grandes revoluciones científicas, especialmente en física, y las «revoluciones filosóficas» que las precedieron: «Las grandes revoluciones científicas siempre han sido determinadas por conmociones o cambios de concepciones filosóficas» (Koyré, 1994, 51). Y agrega:

> El pensamiento científico —me refiero a las ciencias físicas— no se desarrolla *in vacuo*, sino que siempre se encuentra en el interior de un cuadro de ideas, de principios fundamentales, de evidencias axiomáticas que habitualmente han sido consideradas como partes de la filosofía (*ibid.*).

Es probable que Koyré haya exagerado el papel de la filosofía en el progreso científico al generalizar el caso del nacimiento de la física moderna, en que sin duda los desarrollos filosóficos como el auge de una filosofía mecanicista y una visión de la naturaleza propicia a la aplicación de métodos matemáticos tuvieron una fuerte influencia. De todos modos, pocas dudas caben de que éste no fue un caso único o excepcional, sino que en otras ocasiones también hubo cambios en el pensamiento filosófico que favorecieron cambios científicos (y también, por cierto, a la inversa), como en los casos de la teoría darwiniana de la evolución, el más reciente de las ciencias cognitivas, etcétera.

Pero hay aún a mi juicio otra forma de progreso filosófico, no contemplada por Rescher ni por las otras propuestas arriba mencionadas, que es producto de un proceso que esbozaremos a continuación. Como se mencionó antes, es habitual reconocer que las controversias filosóficas, pueden llegar a su fin, si ello ocurre, ya sea como resultado de la resolución o la disolución de los problemas en juego. Pero hay un tercer destino posible, entre otros, de las controversias filosóficas (así como de otros tipos de controversias también): su *transformación* (Nudler, 2004a; 2008). Veamos brevemente en qué consiste. Recordemos en primer lugar que para que un desacuerdo y la controversia a que da lugar sean posibles se requiere una base de acuerdo entre las partes, no necesariamente explícita, tanto sobre cuestiones procedimentales como sustantivas. Contrariamente a lo que sostiene Rescher, algún nivel de consenso debe existir para que el diálogo y la contro-

versia, entendidos como procesos racionales, sean posibles. Lo que ocurre es que no necesita ser al nivel de las tesis, pero sí se requiere que haya al menos algunos presupuestos comunes. El mismo debate sobre si hay o no hay progreso en filosofía requiere que las partes estén de acuerdo en el significado que atribuyen a la palabra «progreso». Podemos distinguir así en toda controversia entre un *foco*, constituido por los problemas y propuestas de solución sobre las cuales no hay acuerdo, y un trasfondo (*background*) constituido por los presupuestos comunes que hacen la controversia posible. La estructura formada por el foco y el trasfondo de una o de más controversias vinculadas entre sí la denominamos *espacio controversial*. Esta estructura puede en algún momento alterarse si un participante en el debate saca a luz y cuestiona con éxito uno o más presupuestos hasta entonces aceptados de modo que son llevados al foco del espacio controversial correspondiente. Al producirse tal alteración en la composición del trasfondo y del foco, alteración que denominamos *refocalización,* la controversia obviamente no termina sino que se *transforma* y el espacio adquiere una nueva estructura. En general este proceso de transformación es progresivo en el sentido russelliano de «ampliación» de nuestras ideas, ya que permite poner de manifiesto y profundizar en aspectos antes no percibidos o desatendidos de los objetos de indagación filosófica en cuestión.

Si echamos ahora una mirada global a las formas de progreso que acabamos de mencionar, que tienen lugar en ciertas áreas y en ciertos períodos de la historia de la filosofía, es claro que ninguna de ellas nos autoriza a concluir que la filosofía en su conjunto o globalmente progresa, como podría afirmarse en cambio de una disciplina científica. Así como difícilmente nadie —excepto los defensores de una versión radical de la tesis de la inconmensurabilidad— ponga en duda que la física newtoniana representó un progreso respecto de la cartesiana o la aristotélica, y la física de Einstein un progreso respecto de ella, no podría afirmarse lo mismo de la filosofía moderna respecto de la antigua o de la contemporánea respecto de la moderna. Si Aristóteles interesa hoy sólo a la historia de la física pero no a la física misma, sigue en cambio siendo fundamental para la filosofía, no tan sólo para la historia de la filosofía.

4. LA FILOSOFÍA EN EL CONTEXTO DE LA CULTURA

Habiendo pues echado un vistazo a algunas facetas del tema de la filosofía como supuesta forma de conocimiento, pasemos ahora a

nuestro tercer problema metafilosófico, a saber, el posible papel de la filosofía en el contexto mayor de la sociedad y la cultura. A manera de introducción recordemos primero una pregunta muchas veces repetida: ¿para qué sirve la filosofía? A lo largo de la historia de la filosofía encontramos diversas respuestas a esta pregunta, desde las que le adjudican como acabamos de ver una utilidad cognoscitiva hasta las que le reconocen, además o exclusivamente, un valor moral, estético, político, terapéutico, etc. Y, por cierto, están también los que creen que no sirve absolutamente para nada, lo cual es considerado por algunos como un defecto, pero por otros como una virtud. Como queda dicho, sólo aludiremos aquí a un aspecto parcial de esta vieja polémica, a saber, si la filosofía ha tenido, y aún tiene actualmente, algún papel en la sociedad y la cultura.

Una primera delimitación de la pregunta es necesaria. Ciertamente, un buen número de filósofos contemporáneos cree que toda filosofía *metafísica*, cualquiera haya sido su función cultural en el pasado, es completamente inadecuada para estos tiempos supuestamente «post-metafísicos». Pero esta postura acerca del fin de la metafísica debe distinguirse de la tesis más radical sobre el fin de la filosofía *tout court* y, consiguientemente, el carácter «post-filosófico» de todo pensamiento en sintonía con el presente. No siempre esta distinción entre fin de la metafísica y fin de la filosofía ha sido efectuada o mantenida consistentemente. Por ejemplo, la famosa tesis XI de Marx sobre Feuerbach —«Los filósofos solamente han *interpretado* el mundo de varias maneras, pero la tarea real es *transformarlo*»— ha recibido lecturas tanto en el sentido de fin de la filosofía tradicional como en el sentido de fin de la filosofía a secas. Una similar ambigüedad puede detectarse en otros filósofos que han hablado del final de la metafísica y de la filosofía como, por ejemplo, Heidegger. Un problema que a menudo afecta a la tesis del fin de la filosofía es, como se sugirió antes, que suele ser defendida utilizando argumentos filosóficos para demostrarla.

Otro caso interesante de ambigüedad en este sentido es el de Rorty. Especialmente en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* y en *Consecuencias del pragmatismo* no sólo sostuvo la irrelevancia cultural de la metafísica, sino también la de la epistemología y aun de toda actividad filosófica que involucre un tema originado en la misma filosofía. Parecía no dejar nada de la filosofía en pie. Sin embargo, especialmente en escritos más recientes, le reconoce a la filosofía, incluso a la filosofía tradicional, un papel cultural significativo. En efecto, la filosofía, entendida por Rorty según fue mencionado como una actividad que procura, en términos que toma de Sellars, «poner las cosas humanas en una conexión amplia y abarcadora» e intenta,

en términos de Hegel, «captar su época en conceptos», ha cumplido y seguirá cumpliendo según él la función de «reconciliar lo viejo con lo nuevo» al servir de *intermediaria* entre antiguos y nuevos vocabularios. Lo sorprendente es que atribuye incluso esta función a la filosofía platónica, a la que describiera repetidamente, por otro lado, como la gran bestia negra de la historia de la filosofía: «Platón intentó unir las cualidades más adecuadas de los dioses de Hesíodo con las propiedades más adecuadas de la geometría axiomática». Exactamente igual, en cuanto a su función reconciliadora, que su admirado John Dewey, quien «hizo el esfuerzo de unir a Hegel con Darwin» (Rorty, 2002, 72). Esta función mediadora entre vocabularios o discursos ajenos puede cumplirla el filósofo, señala Rorty, justamente en razón de la experiencia acumulada de su disciplina en conectar cosas diversas entre sí. La utilidad para la cultura de esta habilidad de los filósofos es, según el mismo Rorty, indudable, de modo que la persistencia en el tiempo de la filosofía está asegurada, al menos «mientras haya cambios culturales».

Aun reconociendo el interés de esta propuesta de Rorty en relación con la cuestión de la función de la filosofía en el contexto amplio de la cultura, cabe preguntarse si la función «reconciliadora» que le atribuye es la única culturalmente significativa que ha desempeñado. Rorty no lo dice, pero parece implícitamente reducir a ella el papel positivo que puede cumplir la filosofía. Sin embargo, es claro que la filosofía ha desempeñado también otras funciones, entre ellas la de demoler o destruir, en lugar de reconciliar, esquemas conceptuales recibidos y sustituirlos por otros. O la paradójica función de preservar y a la vez superar, el *Aufheben* hegeliano, antiguos esquemas. O, asimismo, la de utilizar críticamente la herencia intelectual en función de un *programa* de reconstrucción de la cultura y la forma de vida. Veamos en este sentido el caso de la filosofía platónica, tomado como se acaba de mencionar por Rorty como un ejemplo ilustrativo de la función reconciliadora. Es sabido que Platón trazó una línea de demarcación neta entre partes de la herencia intelectual que aceptaba y que, efectivamente, procuró «reconciliar» entre sí, aunque modificándolas a fin de adaptarlas a su propia visión (el *élenjos* socrático, la matemática de los pitagóricos, la filosofía eleática, la religión olímpica, los mitos órficos, etc.), y partes que repudiaba y se proponía destruir (el naturalismo, especialmente el materialismo de los atomistas, y el relativismo de los sofistas). A su vez, esta toma de posición estaba, como es sabido, al servicio de un programa de reconstrucción radical de la vida de la polis basado en la teoría metafísica de las Formas. En suma, la «reconciliación» era en todo caso sólo un

aspecto del programa platónico, y de ningún modo se limitó a ella su función en la historia de la filosofía y de la cultura.

Pero hay también otra función cultural significativa que desempeñó históricamente la filosofía. Esta función puede ser ilustrada mediante el ejemplo paradigmático de Sócrates. La filosofía socrática, hasta donde es posible reconstruir el pensamiento del Sócrates histórico diferenciándolo del de Platón, no revela ninguna intención de mediar entre elementos de la herencia cultural. Por el contrario, el *élenjos* o diálogo refutatorio pone esa herencia implícitamente en cuestión al no aceptar sin examen ninguna opinión recibida. Como se dice en el *Teeteto*, Sócrates ejemplifica una concepción del filósofo como «tábano» de la ciudad, como alguien que no deja en paz a quienes están a su alcance exhortándolos al auto-cuestionamiento de sus creencias, valores y forma de vida en el camino de la búsqueda del conocimiento moral y de una vida virtuosa asociada a dicho conocimiento. Es sabido que Sócrates consideraba esa tarea de la filosofía en la ciudad como una misión divina a la cual, por ende, no podía renunciar, incluso cuando en razón de ella fue condenado a muerte y sus discípulos lo exhortaron a huir. Podríamos decir pues que Sócrates, si bien era crítico de la democracia y en general de la forma de vida ateniense, intentó reformarla «desde dentro» mediante el arma del diálogo filosófico, diálogo que entablaba con todo aquel que aceptaba su invitación a participar de él y que desarrollaba en las calles y plazas de la ciudad (*street philosopher* lo llama Vlastos). En un sentido, Sócrates participaba de la vida de la ciudad, era parte de ella, aunque en otro sentido no participaba, ya que cuestionaba de raíz su forma de vida. Pero, a diferencia de Platón, no coloca a la filosofía en un recinto aparte, sólo accesible a una elite de iniciados en la matemática, para postular desde allí un nuevo orden sobre la base de cimientos metafísicos, sino que la sitúa en la forma de vida aunque en sus márgenes, ni totalmente fuera ni totalmente dentro de ella, en un «no lugar» (*atopos*), desde el cual plantea su desafío a la ciudad (lo cual fue la razón última de su proceso y condena)[4]. Esta función cultural de la filosofía, que podemos llamar *subversiva,* quedó en cierta forma relegada a un segundo plano a través de la historia, aunque no dejó de tener exponentes después de Sócrates, desde los llamados socráticos menores, en particular los cínicos, hasta, en tiempos más cercanos, Nietzsche.

Una pregunta que surge frente a la anterior enumeración (que no pretende por cierto ser exhaustiva) de posibles funciones cumplidas por la filosofía en la cultura —las funciones reconciliadora,

4. Cf. Nudler (2004b).

destructiva, reconstructiva, subversiva— es qué queda hoy de ellas. Aparentemente muy poco. Podrían mencionarse diversas respuestas, no necesariamente excluyentes entre sí, a la demanda de una explicación de la escasa influencia de la filosofía en la cultura actual, como la que sostiene que las antiguas funciones de la filosofía en la cultura han sido absorbidas por otros ámbitos, desde las ciencias sociales y políticas hasta la literatura o el cine, o la que subraya la renuencia de los filósofos profesionales a ejercerlas. Esto último parece ser en términos generales así pero, en cuanto a lo primero, al menos algunas de las antiguas funciones de la filosofía, lejos de ser satisfechas desde otros ámbitos del pensamiento académico o la creación artística, han quedado en mi opinión sencillamente vacantes.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN: ¿FILOSOFÍA O FILOSOFÍAS?

Para representar el territorio que hemos recorrido hasta aquí a propósito de cada una de las preguntas metafilosóficas que hemos planteado, podríamos usar la metáfora borgiana del jardín de senderos que se bifurcan. Así, cuando nos preguntábamos por el saber filosófico, una de las respuestas partía de un punto constituido por el presupuesto de su afinidad o complementariedad con el saber científico a partir del cual se iniciaba un sendero que se bifurcaba a su vez en sendas alternativas. Otra de las respuestas, enfrentada con la anterior, partía del presupuesto de que la filosofía contiene un saber más afín con la poesía o la literatura, punto desde el cual nace a su vez un sendero que a poco andar también se divide. Finalmente, al elegir como punto de partida el presupuesto de que la filosofía no es, o no es centralmente, una empresa cognoscitiva, el sendero se bifurcaba enseguida entre sendas que le atribuyen, respectivamente, una variedad de metas alternativas, desde una política revolucionaria en el caso de Marx hasta una terapéutica, en el caso del segundo Wittgenstein. Bifurcaciones parecidas se nos presentaron al abordar las preguntas acerca del progreso en filosofía y acerca de las posibles funciones de la filosofía en la cultura. En relación con la primera, distinguíamos, por un lado, entre respuestas optimistas y pesimistas, bifurcadas a su vez en múltiples opciones, y, por otro lado, la que disocia las cuestiones del progreso y del consenso. En relación con la segunda pregunta, mencionábamos también varias alternativas que denominamos, respectivamente, reconciliadora, destructiva, reconstructiva y subversiva. No sería demasiado arriesgado suponer que bifurcaciones similares de senderos se abren a partir de cualquier otra pregunta metafilosófica. Este cuadro de bifurcaciones implica por lo

general formas extremadamente diversas de concebir y practicar la filosofía, lo cual despierta la sospecha de que el término «filosofía» se aplica a una variedad de casos que en realidad no tienen nada en común entre sí. ¿Qué hay de común, por ejemplo, entre quienes otorgan prioridad absoluta a la fuerza lógica de los argumentos y la claridad del lenguaje y quienes se inclinan sólo ante la fuerza de la intuición y el lenguaje poético y alusivo? La falta de diálogo entre distintas tradiciones filosóficas no hace más que reforzar la sospecha de que en realidad no son ejemplares distintos de una misma especie sino especies distintas entre sí. Sin embargo, existen en mi opinión elementos que, si bien no permiten aventar del todo esa sospecha, permiten al menos otorgar cierta plausibilidad a la conjetura de que, más allá de la enorme diversidad y distancia entre distintos desarrollos que llevan el rótulo «filosofía», subsisten tenues hilos que los conectan entre sí y justifican después de todo agruparlos dentro de un mismo género llamado «filosofía».

Tomemos nuevamente, como punto de partida para desarrollar esta idea, un texto de Rorty. En uno de los ensayos incluidos en sus *Philosophical Papers* (Rorty, 1991, vol. 2), divide a las filosofías en tres tipos u orientaciones de acuerdo con el modo en que conciben el propósito de la actividad filosófica: la orientación cientista, la poética y la pragmática. La primera sería, según Rorty, la que entiende a la filosofía como la búsqueda de un conocimiento de carácter universal y a la vez fundacional con respecto del resto del conocimiento y la cultura. La historia de la filosofía es construida dentro de esta orientación como una serie de aciertos y errores que han culminado en la filosofía verdadera que es, por supuesto, la del filósofo o escuela que la ha propuesto. Aparte de los ejemplos clásicos de esta orientación, en el siglo XX Rorty cita a la fenomenología de Husserl, el positivismo lógico y la epistemología analítica. Enfrentadas con esta orientación, están las otras dos orientaciones mencionadas: la poética, en relación con la cual toma como ejemplo paradigmático a Heidegger, y la pragmática, o política, en que sitúa a los pragmatistas clásicos, en particular Dewey, y a él mismo. Según la visión heideggeriana, el ejercicio de la filosofía implica un diálogo, una conversación, con los grandes filósofos del pasado. La historia de la filosofía es presentada por Heidegger, en una de sus conferencias sobre el tema, como una serie de «enfrentamientos» llevados a cabo por esos grandes filósofos, que denomina los *Pensadores*, con la pregunta acerca del ser, pregunta que una vez planteada en Grecia dio origen a la filosofía y condicionó todo su desarrollo posterior. Pero el resultado de esos enfrentamientos no es, según Heidegger, cognoscitivo, no es «un enunciado, una

respuesta» sino una experiencia, la experiencia de «correspondencia con el ser del ente» (Heidegger, 1956). En cambio, en la orientación pragmática el foco está puesto no sobre la teoría o doctrina, como en la cientista, ni sobre la experiencia de enfrentamiento con el ser, como en la poética heideggeriana, sino en la utilidad de la filosofía para mejorar la vida humana. Una de las características distintivas de esta orientación que más enfatiza Rorty es la de despojar a los valores epistémicos tradicionales tales como la verdad, la objetividad, etc., de su carácter absoluto y darles una interpretación puramente instrumental. De este modo las teorías, incluidas las teorías filosóficas, son concebidas primordialmente no como representaciones de la realidad sino como herramientas que se usan de acuerdo con nuestras necesidades e intereses prácticos.

Un defecto que presenta a mi juicio esta propuesta de Rorty (Nudler, 2003) es que presupone la existencia de una distinción neta y excluyente entre las distintas orientaciones, lo cual refuerza a su vez la idea de la existencia de un abismo entre distintas tradiciones filosóficas. Sin embargo, si bien es cierto que en cualquier filosofía una de las orientaciones es probablemente predominante, ello no obsta para que haya también espacio para una presencia de las otras orientaciones. Podríamos encontrar por ejemplo un elemento de la orientación poética más allá de las filosofías que explícitamente adhieren a ella. La afirmación contenida en el *Teeteto* platónico de que el asombro, una disposición de carácter poético, obra como disparador de todo filosofar apunta en esta dirección. En este sentido, Wittgenstein precisaba que la aptitud para la filosofía requiere de una capacidad de asombro no ante lo extraordinario u oculto, sino ante lo ordinario y visible. Pero, podría objetarse, esto sólo caracterizaría un momento preliminar del trabajo filosófico de modo que a medida que la reflexión filosófica avanza y fructifica en un conjunto de conceptos y afirmaciones, el asombro inicial se disiparía y el impulso cognoscitivo quedaría enteramente separado de su inicial carga poética. Podría responderse, sin embargo, que si la vitalidad del pensamiento no vuelve a ser alimentada en algún punto por el impulso poético corre el riesgo de perder su interés filosófico original. Si esto fuera así, habría en el filosofar, al menos en el filosofar creativo, más que una estricta separación, una dialéctica entre la orientación cognoscitiva y la poética.

Una dialéctica similar también parecería caracterizar la relación entre una dimensión que podríamos llamar, no sin cierta dosis de simplificación, filosófica pura y una dimensión que, correspondientemente, podríamos denominar práctica o aplicada. En efecto, en muchos filósofos clásicos, de Platón y Aristóteles a Leibniz, Kant o

Hegel, así como en filósofos del siglo pasado, es visible tanto una preocupación teórica «pura» como una preocupación por los problemas o dilemas de su lugar y tiempo histórico. Y no como preocupaciones aisladas entre sí sino como preocupaciones de algún modo integradas. Aunque también parece cierto que en un buen número de filósofos contemporáneos no se advierte tal integración. Putnam, basándose en Dewey, es enfático en este sentido en relación con la filosofía analítica, pero el alcance de su comentario podría seguramente extenderse más allá de ella:

> Como lo puntualizara Dewey, la metafísica de épocas pasadas tenía una conexión vital con la cultura de esas épocas, razón por la cual pudo cambiar las vidas de hombres y mujeres, y no siempre para peor. Los metafísicos analíticos contemporáneos no tienen conexión sino con las «intuiciones» de un puñado de filósofos (Putnam, *op. cit.*, 197).

Sin embargo, esta pintura está formulada de un modo que quizá sea demasiado general o categórico, no toma en cuenta casos de filósofos, aun filósofos analíticos como el mismo Putnam, a los cuales ciertamente no se les aplica.

Retomando pues, ya para finalizar, el tema de la diversidad *versus* la unidad de la filosofía, una cierta unidad no sería en mi opinión incompatible con la diversidad de sus orientaciones cuando éstas son puestas en relación o *tensión* (Nudler, 2003) recíproca. Recordemos por ejemplo en este sentido el «doble concepto» de la filosofía que Kant introdujo en la *Crítica de la razón pura* (A840a/B868): la filosofía como *Schulbegriff* y la filosofía como *Weltbegriff*. De acuerdo con el primer concepto, la filosofía es un saber escolástico, que pretende ser riguroso, sistemático y autónomo, a la manera de una ciencia. En cambio, de acuerdo con el segundo concepto, un concepto que Kant llama «cósmico», la filosofía se vincula con el ideal del filósofo para quien la filosofía está al servicio de «los fines esenciales de la razón humana». Si el filósofo, afirma Kant, en su afán de convertir su disciplina en un conocimiento sistemático y autónomo, pierde contacto con este segundo concepto, lejos de hacer de su disciplina una ciencia sólo logra quedar atrapado en las ilusiones de la metafísica.

Más recientemente, Rescher dio una versión cuasi dramática de la tensión propia de la filosofía:

> El filósofo está atrapado sin escapatoria: no puede vivir con nuestras concepciones extrafilosóficas, pero tampoco puede vivir sin ellas porque sus problemas son exactamente aquellos a los cuales ellas dan lugar (Rescher, *op. cit.*, 1995).

> Esta dualidad de la filosofía, provocada por el hecho de estar abierta a regiones dispares y con exigencias contrapuestas de la experiencia humana, tiene que ver con el objetivo de darle a esa experiencia un sentido comprensivo. Por eso la filosofía no podría ser sustituida por una ciencia ni por una síntesis de los resultados de las ciencias. Como bien dice Sellars, luego de alcanzada una imagen científica del mundo y del hombre «aún restaría la tarea de mostrar que las categorías relativas al hombre, en cuanto *persona*, que se encuentra frente a normas éticas, lógicas, etc., que entran con frecuencia en conflicto con sus deseos e impulsos, pueden reconciliarse con la idea de que el hombre es lo que la ciencia dice que es» (Sellars, *op. cit.*, 47).

Tampoco podría la filosofía confundirse con una religión o una ideología ya que, a diferencia de éstas, las tesis filosóficas, si algo nos enseña la historia de la filosofía, nunca dejan, por la naturaleza misma del juego dialéctico al que pertenecen, de estar expuestas al fuego de la crítica, la cual siempre termina por mostrar sus debilidades o limitaciones. Pero ello no le restaría valor a la filosofía si acordamos que ese valor reside sobre todo en sus preguntas y en el hecho de que enfrentarse con ellas contribuye a desarrollar una conciencia de la naturaleza intrínsecamente limitada (Nudler, 1996) de nuestro conocimiento del mundo y de nosotros mismos.

BIBLIOGRAFÍA

Danto, A. C. (1968), *What Philosophy Is*, Harper & Row, New York & Evanston.

Esposito, R. y Nancy, J.-L. (2006), «Diálogo sobre la filosofía por venir» [2001], en S. Cabanchik, *El abandono del mundo*, Grama, Buenos Aires, 161-181.

Haack, S., (1993/1995), *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*, Blackwell, Oxford & Cambridge, Mass.

Hegel, G. W. F. (1972), *Grundlinien der Rechtsphilosophie*, Ullstein, Frankfurt a. M.

Hegel, G. W. F. (2004), *Introducción a la historia de la filosofía*, Ediciones Libertador, Buenos Aires.

Heidegger, M. (1956), «Qu´est-ce que la philosophie?», en *Questions II*, Gallimard, Paris, 7-40.

Heidegger, M. (1959), *Introducción a la metafísica* [1958], Nova, Buenos Aires.

Husserl, E. (1962), *La filosofía como ciencia estricta* [1935], Nova, Buenos Aires.

Kant, I. (1992), *Crítica de la razón pura* [1781], 13.ª ed., Losada, Buenos Aires.

Koyré, A. (1994), *Pensar la ciencia* [1962], Paidós, Barcelona.
Lewis, D. (1973), *Counterfactuals*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
Locke, J. (1994), *Ensayo sobre el entendimiento humano* [1689], Gernika, México.
Lyotard, J.-F. (1989), *¿Por qué filosofar?*, Paidós, Barcelona.
Merleau-Ponty, M. (2006), *Elogio de la filosofía* [1953], Nueva Visión, Buenos Aires.
Nudler, Ó. (1995), «Sócrates: Filósofo en el Límite»: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXI/1, 145-157.
Nudler, Ó. (1996), «Problemas filosóficos y filosofías del límite»: *Cadernos de História e Filosofia da Ciencia*, serie 3, vol. 6, n.º espec., Unicamp, Brasil.
Nudler, Ó. (2002), «Campos controversiales y progreso en filosofía»: *Manuscrito*, XXV/2, 337-352.
Nudler, Ó. (2003), «La filosofía como tensión», en Ó. Nudler y F. Naishtat (eds.), *El filosofar hoy*, Biblos, Buenos Aires.
Nudler, Ó. (2004a), «Hacia un modelo de cambio conceptual. Espacios controversiales y refocalización»: *Revista de Filosofía*, 29/2, 7-19.
Nudler, Ó. (2004b), «Tres procesos judiciales: hacia una estética del acontecimiento»: *Isegoria*, *Revista de Filosofía Moral y Política*, 31.
Nudler, Ó. (ed.) (2008), *La estructura de las revoluciones científicas y filosóficas*, Miño y Dávila, Buenos Aires/Madrid.
Popper, K. (1967), *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones* [1962], Paidós, Buenos Aires.
Putnam, H. (1992), *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
Quine, W. V. (1968), «Epistemology Naturalized», en *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University, Cambridge, Mass., 69-90.
Rescher, N. (1995), *La lucha de los sistemas* [1985], UNAM, México.
Rorty, R. (1967), «Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy», en Id. (ed.), *The Linguistic Turn. Essays on Philosophical Method*, University of Chicago Press, Chicago & London, 1-40.
Rorty, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
Rorty, R. (1991), «Philosophy as Science, as metaphor, and as politics», en *Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 9-26.
Rorty, R. (2002), *Filosofía y futuro* [2000], Gedisa, Barcelona.
Russell, B. (1959), *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, New York.
Schlick, M. (1930-1931), «El viraje de la filosofía», en A. J. Ayer (ed.) (1965), *El positivismo lógico* [1959], FCE, México.
Sellars, W. (1971), *Ciencia, percepción y realidad* [1961], Tecnos, Madrid.
Simmel, G. (2005), *Problemas fundamentales de la filosofía* [1910], Prometeo, Buenos Aires.

Tugendhat, E. (2003), *Introducción a la filosofía analítica* [1976], Gedisa, Barcelona.

Vlastos, G. (1991), *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cornell University Press, Ithaca, New York.

Winch, P. (1972), *Ciencia social y filosofía* [1958], Amorrortu, Buenos Aires.

Wittgenstein, L. (1961), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge & Kegan, London.

Wittgenstein, L. (1963), *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford.

TRADICIONES Y CONCEPCIONES EN FILOSOFÍA

M. E. Orellana Benado *

A la memoria del profesor Dr. Desiderio Papp (1895–1993) z. l., «especialista en generalidades» y mi admirado primer maestro.

1. LAS TRADICIONES FILOSÓFICAS ANTES, DURANTE Y DESPUÉS DEL SIGLO XX

El tema del presente capítulo son las *tradiciones filosóficas*, un conjunto de problemas que pertenece al campo de argumentación, especulación y formulación de teorías en la literatura erudita que unos llaman «filosofía de la filosofía» y otros «metafilosofía», siguiendo estos últimos un giro de dicha voz que alcanzó gran difusión en la segunda mitad del siglo XX gracias al estadounidense Richard Rorty (Rorty, 1967, 1-40)[1]. La discusión que sigue casi no incluye referencias fuera de las culturas europeas, más por desconocimiento de su autor que por motivos teóricos que pudieran aspirar a una aceptación universal. Es también limitada en otro sentido; a saber, porque se circunscribe a tres problemas metafilosóficos relacionados con cómo introducir estudiantes universitarios y otras personas interesadas en el *dominio de prácticas* llamado «filosofía»[2]. Estos problemas pue-

* Agradezco las contribuciones, observaciones, comentarios y sugerencias a borradores anteriores que recibí de Óscar Nudler, editor de este volumen, y de Marcos Andrade Moreno, Cristóbal Astorga Sepúlveda, Esteban Pereira Fredes, Ernesto Riffo Elgueta y Francisco Vergara Letelier, mis alumnos ayudantes *ad honorem* en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile; desde Valparaíso, de mi antigua alumna Lucy Oporto Valencia; desde Córdoba, Argentina, de mi amiga Norma B. Goethe, así como la generosidad de mi amigo Hans-Johann Glock quien, desde Zúrich, me facilitó el acceso al libro de su autoría señalado en la bibliografía con año de publicación 2008.

1. La palabra «metafilosofía» fue introducida en inglés por el estadounidense Morris Lazerowitz, aunque con un significado distinto (Lazerowitz, 1971).

2. Una elucidación inicial del término «dominio de prácticas» en Orellana Benado (1996, 235, 248-249).

den formularse en términos de las siguientes preguntas, las cuales se mencionan en el orden en el cual serán abordadas en el camino a la conclusión:

1. ¿Es mejor hablar de sólo una o más bien de varias *tradiciones filosóficas*?
2. ¿Es o fue útil contrastar una *tradición continental* con otra *analítica*?
3. ¿Cómo se relaciona la *tradición analítica* en filosofía con el positivismo?

Hasta avanzado el siglo XX, en especial aunque no de manera exclusiva, entre quienes escribían filosofía en castellano, la mayoría de los autores habló en singular de *la tradición filosófica*, sosteniendo, por ejemplo, que «la filosofía es una tradición» (Ortega y Gasset, 1962, 38-40). Esto es, la *concepción* o visión del mundo asociada al caudaloso curso de historia artística, bélica, comercial, científica, intelectual, política, religiosa y tecnológica eurocéntrica; aquello que el alemán Oswald Spengler, el español José Ortega y Gasset y el inglés Bertrand Russell, más allá de sus profundas diferencias, coincidían en denominar «occidente». Borrando su sentido original, que fue sólo administrativo, geográfico y, en último término, astronómico (esto es, el lugar del horizonte en el cual *moría* el Sol), durante la baja edad media o tardomedievo y en esa red de monasterios europeos que fue la única institución que sobrevivió a la caída del Imperio romano *de Occidente*, surgió un entendimiento nuevo del término «occidente». Entrelazando de manera imaginativa fibras literarias veterotestamentarias, presocráticas, platónicas, aristotélicas, evangélicas y patrísticas, los monjes que siguieron fieles al obispo de la antigua capital imperial, inventaron para sí mismos un cordón umbilical que los unía con Roma y con Atenas y, aún más atrás, con Jerusalén. De ahí nació, en los siglos posteriores al gran cisma del siglo XI, la identificación del término «occidente» con el pensamiento de la cristiandad occidental y asociado con el uso del singular, *la tradición filosófica*.

Dicha posición, que fue compartida por la mayoría de los autores del siglo XX, sólo reconoce en las *prácticas filosóficas* su dimensión conceptual; esto es, aquella en la cual se construyen, defienden y atacan las respectivas *concepciones de la filosofía*, los *productos* filosóficos que surgen de las *prácticas filosóficas* de los distintos autores, que expresan sus peculiares combinaciones de ambiciones, objetivos y preguntas, así como afirmaciones, teorías o modelos formulados con

sus vocabularios y el respaldo de distintos métodos (ejemplos, argumentos o relatos) mediante los cuales pretenden responder a inquietudes, por nombrar tres áreas básicas del entendimiento temático de la filosofía, en metafísica, epistemología o ética. Si acaso, la posición mayoritaria se interesa también en las supuestas relaciones de afinidad y alianza o bien de competencia y rivalidad que cada concepción de la filosofía cree discernir entre ella misma y otros dominios de prácticas humanas, tales como las ciencias y tecnologías modernas; la literatura en torno a la desazón anímica asociada con la secularización y las guerras mundiales del siglo XX; la promoción del proletariado por sobre la clase que funda su bienestar en el comercio entre mercados libres; y por último la vertiente católica del cristianismo.

Todo lo anterior pudiera ser denominado también el componente *lingüístico* de la filosofía, y de las distintas maneras en las cuales entienden sus asuntos y proceden a abordarlos quienes se dedican a ella. En resumen, para la posición mayoritaria en metafilosofía, la filosofía es sólo una tradición, la cual sería idéntica a la dimensión conceptual, lingüística, teórica o *ideal* de la misma. Tal sería el fundamento de las distintas valoraciones, tanto positivas como negativas, que se hace de ellas en las sociedades que financian su cultivo. Si bien a partir del siglo XX cada vez más autores comenzaron a usar también el plural, *las tradiciones filosóficas*, la situación en rigor no cambió mucho porque casi ninguno de ellos se esforzó por elucidar qué entendía por una «tradición», confiando acaso en que por una vez lo imposible ocurriría en filosofía: a saber, que el mero «ruido» asociado con un término sería suficiente para definir o elucidar su papel teórico. Así, se pasó por alto la pregunta metafilosófica acerca de cuál sería el mejor uso del término *tradición*, pretendiéndose que era intercambiable *salva veritatis* con, entre varias otras palabras, *concepción*.

Sólo a fines del siglo XX y en alguna literatura temprana del siglo XXI se encuentran excepciones que constituyen lo que pudiéramos denominar la posición de minoría sobre este asunto, por ejemplo, cuando el filósofo alemán Hans-Johann Glock sostiene que: «Una concepción histórica plausible trata la filosofía analítica como *una tradición filosófica* en evolución, un conjunto de problemas, métodos y creencias que se transmiten de manera social desde el pasado y que se desarrollan en el tiempo», y también cuando afirma que: «La filosofía analítica no es solo un diálogo abstracto o idealizado, sino uno que tiene lugar en instituciones y que se desarrolla en la historia» (Glock, 2008, cap. 8; el énfasis y la traducción son míos); o cuando el estadounidense A. J. Mandt señala que: «la filosofía es a la vez una empresa racional y una comunidad de práctica» (Mandt, 1989, 81).

La versión más elaborada de la posición de minoría es aquella que se denominó al inicio concepción argumentativa de la filosofía y, más tarde, pluralismo metafilosófico multidimensional (cf. Orellana Benado, 2000; 1999; 1997; 1994; Orellana Benado, Bobenrieth y Verdugo, 1998)[3]. Según ella, correspondería distinguir de manera tajante entre *tradición filosófica* y, por el otro lado, *concepción filosófica*. Como su nombre lo hace esperar, en ambos casos dicha versión del pluralismo metafilosófico recomienda usar el plural: las tradiciones filosóficas y las concepciones de la filosofía. Las prácticas filosóficas, por cierto las del siglo XX, se entenderían mejor cuando se las ubica en el contexto de una familia de tradiciones filosóficas que, recogiendo un término introducido por el austriaco Ludwig Wittgenstein, compartirían solo un «parecido de familia» (Wittgenstein, 1988, secciones 66, 67, 69, 71-76, 77). Y cuando se reconoce que las prácticas filosóficas, como las de muchos otros dominios, tendrían sendas dimensiones *institucional* y *política*, además de la denominada hace un momento *conceptual*, ideal o de lenguaje[4].

La dimensión *institucional* de las prácticas filosóficas designa, por de pronto, los centros de formación, investigación e irradiación en filosofía y las redes que tales instituciones integran; los textos que en ellas son considerados canónicos para cada uno de tales propósitos; los proyectos, líneas y programas de investigación que en ellos se ejecutan. Ella incluiría también los ritos mediante los cuales las personas son incorporadas a dicho dominio de prácticas y, también, aquellos mediante los cuales se las distingue durante su carrera; las instancias de reunión periódica, como seminarios y congresos, así como los demás medios a los cuales se recurre para la difusión y debate crítico de las distintas *concepciones filosóficas*: los artículos en revistas eruditas, los libros publicados por las editoriales especializadas e incluso, ya desde fines del siglo XX, los textos que sólo se difunden en la Web; y, por dejar hasta aquí la lista, las fuentes y los canales mediales que se postulan a la financiación de actividades y proyectos, tanto aquellos que son presentados por los centros mismos como de los que cuentan sólo con el aval de determinados individuos (Mandt, 1989, 77-81)[5].

3. El segundo apellido de esta posición pluralista en metafilosofía busca contrastarla con lo que Nicholas Rescher llamó, en inglés, «pluralismo metafilosófico orientativo», cf. Rescher (1994).

4. Agradezco a Eduardo Fermandois la sugerencia de precisar este punto.

5. La idea de incluir en esta dimensión los ritos de incorporación al dominio de prácticas filosóficas (por ejemplo, la obtención de grados académicos) es de Nud-

Ahora bien, la dimensión *política* de las prácticas filosóficas identifica los factores de distinto tipo que confieren y restan poder a los filósofos y en términos de los cuales forman las alianzas y las rivalidades que determinan el curso de sus pugnas. A saber, desde las simpatías o antipatías personales, las habilidades expositivas, argumentativas y de liderazgo así como su dominio de autores, problemas y temas; el prestigio de las instituciones en las cuales se forman, de aquellas en las cuales se desempeñan, así como el reconocimiento que alcanzan tanto su obra como los discípulos cuya formación han supervisado; y hasta el monto de los recursos económicos que controlan y su capacidad de modificar en virtud de éste tanto el diseño de la red institucional como los temas y problemas que son abordados. Algunas de estas alianzas y rivalidades son internas a la filosofía misma. Otras son externas, y la relacionan con otros dominios de prácticas; esto es, con otros contextos en los cuales, mediante prácticas diversas, los seres humanos también diseñan y buscan difundir sus *concepciones*, luchando de manera incesante entre ellos y ellas, en esa pugna que, de ser correcto el juicio lapidario de Hobbes, terminaría sólo con la muerte.

La posición de mayoría en metafilosofía, a la cual se aludió al comienzo, no reconoce que las dimensiones institucionales y políticas sean parte de lo filosófico[6]. Dado que ellas apuntan a aspectos concretos, prácticos o empíricos (según preferirían tal vez decir algunos, a su manera de *estar-en-el-mundo* o, según otros, a su *encarnación* en el mundo real) y dirigen la atención, en su nivel básico, a quienes practican determinadas filosofías, las personas reales y concretas que, como bien destacó el español Miguel de Unamuno, son en último término los autores en filosofía, tales dimensiones no podrían contar como, en rigor, filosóficas (Unamuno, 1937). Un contrajemplo de la posición de mayoría surge cuando, por ejemplo, intentamos entender el hecho de que obras sobre un autor dado que son de calidad similar en términos de su documentación, rigor e imaginación (como, por ejemplo, las del neozelandés Bennett, el inglés Strawson y el chileno Torretti sobre el prusiano Kant), publicadas con sólo meses de diferencia, tengan impactos tan disímiles en la discusión posterior (Orellana Benado, 2006, 214-215). ¿Acaso sería sensato sostener que tales fenómenos no son significativos en términos filosóficos?

ler (1994), en una conferencia no publicada, dictada en la Universidad Hebrea de Jerusalén.

6. Para el uso que Russell hizo de lo que denominó una «actitud puramente filosófica» y otra que se inspiraría en el «espíritu histórico» en su intento por interpretar a Leibniz como su antecesor, cf. Goethe (2007, 195-196).

El pluralismo metafilosófico multidimensional, por el contrario, sostiene que lo filosófico sería conceptual, pero también institucional y político. Y reserva el término *tradición filosófica* para hablar de algo más complejo que una mera *concepción* o sucesión de ellas[7]. Según esta elucidación del término, una tradición filosófica estaría constituida por la conjunción de racimos de *concepciones filosóficas*, surgidas de prácticas que están ancladas en una y la misma red *institucional*, y que se desarrollan y modifican en la historia a la luz de pugnas que tienen dimensiones *políticas* (esto es, de alianzas y rivalidades que no son siempre, aunque puedan serlo algunas veces, de tipo político-partidista o, incluso, geopolítico). Para hablar de una *tradición filosófica* se requeriría que resultara de provecho explicativo asociar racimos de *concepciones* de la filosofía, las cuales si bien están enfrentadas unas con otras por múltiples desacuerdos (debidos, por ejemplo, a diferencias respecto de las ambiciones, las preguntas, los métodos o las respuestas), sin embargo preservan la capacidad de argumentar y debatir entre ellas[8]. Es decir, que no se encuentran tan distantes, en términos de sus dimensiones conceptuales, institucionales y políticas, como para presentarse unas ante las otras como ridículas o indignas de ser tomadas en serio (en Dummett, 1978, hay un iluminador ejemplo referido a la filosofía analítica); sobre el tema del ridículo y la argumentación racional (cf. Orellana Benado, 2004; 1996). Lo filosófico sería en parte conceptual pero, también, en parte institucional y en parte político.

¿Cómo se presentaría una historia de las prácticas filosóficas, así como de los acuerdos y desacuerdos que motivan sus debates, que estuviera escrita desde una tal posición metafilosófica? No corresponde aquí intentar responder en detalle una pregunta tan compleja (ni sería tampoco el autor de este capítulo la persona indicada para hacerlo). Pero esbozar sus líneas generales muestra cuánto ella divergiría de lo que antes se denominó la posición de mayoría; es decir, aquella que introduce la filosofía hablando en singular de *la tradición filosófica*. Antes de la modernidad y durante dos períodos, largos pero disjuntos, las prácticas filosóficas habrían estado agrupadas en racimos de concepciones filosóficas *al interior de una y la misma tra-*

7. Una defensa temprana del pluralismo en metafilosofía que, sin reconocer la diversidad de sus dimensiones, valora el desacuerdo en las prácticas argumentativas de la filosofía, en Rescher (1993).

8. Cf. Davidson (1984) para un argumento según el cual, en el interior de un marco conceptual cualquiera resulta imposible hacer plausible (en el sentido de tomarse en serio) la existencia de otro marco que sea por completo disjunto del o inconmesurable con el primero. Ahora bien, esto no impide que tales opciones se presenten como ridículas o indignas del intento de entrar en un diálogo racional con ellas.

dición filosófica. La primera de estas tradiciones filosóficas sería la griega, helénica o, por así decir, clásica, cuyos inicios estarían en las especulaciones acerca de la naturaleza última del mundo asociadas con los presocráticos. Ella alcanzaría su *mayoría de edad* en Atenas y con Sócrates.

En particular, con su rechazo de la argumentación de autoridad, expresada con su irónica reacción ante el dictamen del Oráculo que lo proclamara el más sabio de los atenienses: «Solo sé que nada sé». Dos grandes racimos de concepciones iniciales se enfrentarían, a continuación, en dicha tradición filosófica, la una estaría asociada con su discípulo Platón, la otra con Aristóteles, el discípulo de este último. Cuando se las nombra en virtud de sus respectivas posiciones epistemológicas se las denomina «racionalismo» y «empirismo», y si lo que se destaca en ellas son sus propuestas metafísicas se las llama «idealismo» y «materialismo». Más tarde, en esta tradición surgen, entre otras, concepciones cínicas, epicúreas, escépticas y estoicas antes de extinguirse setecientos años más tarde, en el segundo siglo de la era común, con Plotino o, si se lo prefiere, con su editor, Porfirio (Collins, 1998, 80-133).

Varios siglos luego de extinguida ésta y en el período tardomedieval o de la baja edad media, habría surgido una segunda tradición filosófica, distinta por discontinua en términos institucionales de la anterior; a saber, la tradición mencionada en el segundo párrafo de la presente sección, aquella que puede presentarse en sociedad con el apellido *occidental* o *cristiana* y, también, en retrospectiva y como homenaje al más destacado de sus representantes, *tomista*. Esta segunda tradición filosófica fue practicada primero en las abadías y monasterios y, más tarde, en las universidades europeas y aquellas fundadas a partir del siglo XVI bajo su modelo en el Nuevo Mundo (Collins, 1998, 451-522). Alcanza su esplendor cuando el racimo agustiniano de concepciones de la filosofía es desplazado por aquel elaborado a partir de los escritos del «doctor angelical», Tomás de Aquino, quien siguiendo los pasos del rabí Moshé ben Maimón (el filósofo judío que, aunque escribía en árabe y firmaba «El Español», es usual denominar «Maimónides», la helenización de su nombre que usaron los monjes en latín), logró compatibilizar el monoteísmo de raigambre judeocristiana con el materialismo aristotélico (Broadie, 1997, 281-282).

Si bien la tradición occidental o cristiana se proyectó hasta el siglo XX, entre otras con las concepciones filosóficas asociadas con el francés Jacques Maritain (que derivó en el llamado «socialismo comunitario») y de Leonardo Boff (la «teología de la liberación»), ya a mediados del siglo XVII la encontramos tambaleante, luego de

los sucesivos golpes a sus bases que significaron el Descubrimiento de América (un mundo nuevo para los filósofos medievales, formados en la lectura e interpretación de la Biblia y de la tradición clásica); las guerras de religión; la mecánica de Galileo y de Newton así como las filosofías de Bacon y Locke (sobre estos pilares de pensamiento moderno veáse Papp y Babini, 1954); y la invención de la imprenta, por nombrar los principales. En suma, hasta la modernidad, habrían existido dos tradiciones filosóficas: la griega, helénica o clásica y, separada de la primera por varios cientos de años *en los cuales no hubo prácticas filosóficas*, la tradición occidental, cristiana o tomista. En ambos casos habría tenido sentido hablar en singular, de «la tradición filosófica»; que es como, por comprensibles razones, lo siguieron haciendo durante el siglo XX los autores cristianos, aquellos que, en sentido propio, pertenecen a la tradición cristiana, medieval, occidental o tomista en filosofía.

A partir de la modernidad y el florecimiento de sus ciencias y tecnologías, por cierto del siglo XVII en adelante, la situación cambia. Ahora corresponde contrastar esta segunda tradición filosófica con otra de corte moderno, laico o científico, cuya figura máxima sería ese Newton al cual Locke califica sin vacilación de «incomparable», la cual se extendería hasta Kant, con distintos racimos de concepciones de la filosofía de corte judeocristiano o deísta, empirista, idealista, racionalista y romántico. En el siglo XX, irrumpe la diversidad. Ahora las prácticas filosóficas se ubicarían al interior de múltiples tradiciones filosóficas, que se alejan cada vez más en términos institucionales, políticos e, incluso, conceptuales. Por tal motivo el diálogo y la argumentación entre ellas se vuelve de poco interés, innecesario, en ocasiones inviable, presentándose las respectivas concepciones unas ante las otras como ridículas o, más simple, como ya no filosóficas en absoluto. Tal sería el caso, en el siglo XX, de las tradiciones que, por falta de mejores etiquetas, pueden denominarse analítica, existencial, marxista y tomista. Durante el mencionado siglo, cada una de estas tradiciones filosóficas tuvo redes institucionales propias en las cuales, desde luego, se publicaron diccionarios y toda otra clase de textos de filosofía; se redactaron y examinaron tesis doctorales; y se celebraron seminarios, conferencias y congresos.

Estaríamos ahora frente a una pluralidad de tradiciones filosóficas, cuyas redes institucionales muchas veces no tuvieron contactos, ni interés en desarrollarlos, entre las cuales la excepción serían algunos intentos entre la tradición analítica y aquella que ésta última, con el matiz desdeñoso inevitable en una lengua insular, bautizó como «filosofía continental». Así se entiende que ni el marxismo ni el tomismo

hayan sido siquiera mencionados en una obra erudita, de gran aliento, rigor y documentación, publicada a fines del siglo XX con el subtítulo «Guía de la filosofía de los últimos treinta años» (D'Agostini, 1997). A la luz del pluralismo metafilosófico multidimensional esta ceguera se explica en términos de haber pasado por alto las dimensiones institucionales y políticas de las prácticas filosóficas. ¿Para qué escribir sobre la tradición marxista o la tomista si nadie, ni en la tradición analítica ni tampoco en la tradición continental, más allá de sus peculiares concepciones filosóficas, estaría interesado en leer sobre ellas?

Hablar en términos de un rango abierto pero acotado de *tradiciones filosóficas*, con sus respectivos racimos de concepciones, ancladas en redes institucionales diversas y disjuntas, sometidas a pugnas políticas internas en el marco de las sociedades que les dan soporte ordena el panorama de las prácticas filosóficas en el siglo XX. Aquí tenemos también una manera de tomarnos en serio el impacto que, a partir del siglo XIX, tuvo la profesionalización de las prácticas filosóficas; es decir, su confinamiento a marcos institucionales universitarios. La historia del siglo XX no permite desconocer el papel jugado en el florecimiento y decadencia de las distintas tradiciones filosóficas de los sucesivos vaivenes geopolíticos, como los enfrentamientos bélicos e ideológicos centrados en la Europa del medio siglo entre 1939 y 1989. ¿Cómo ignorar el impacto que tuvo en la filosofía del siglo XX el desplazamiento de los filósofos que elaboraron los distintos racimos de concepciones cientificistas en la tradición analítica de las universidades en los países de la Europa central, que fueran derrotados en dicho conflicto, a las universidades angloparlantes ubicadas en los países que triunfaron en él? Sin invocar tales factores, no habría manera de entender cómo sus propuestas se fusionaron e influyeron en el racimo pragmatista de concepciones filosóficas, con el cual compartían un interés por la nueva lógica de raigambre algebraica.

Para resumir en orden alfabético (y, desde luego, sin pretender que las etiquetas propuestas, como los apellidos de las distintas tradiciones filosóficas, sean, de manera indiscutible, las mejores) y en términos de la anterior elucidación, en el siglo XX correspondería hablar de una tradición analítica, con racimos de concepciones cientificistas, cotidianistas e historicistas; una tradición existencial con concepciones voluntaristas, fenomenológicas y hermenéuticas; una tradición marxista; y aún otra tradición occidental, cristiana o tomista (Orellana Benado, 1994, 22). Sin recurrir a la voz «tradición filosófica», un influyente autor español ya había reconocido la existencia de las tres primeras, aunque por entendibles razones políticas e institucionales, propias de la España en la cual escribió, él haya omitido siquiera men-

cionar la tradición tomista o católica (Muguerza, 1974, 23)[9]. Otros autores hablan en términos de «escuelas o corrientes filosóficas», entre las cuales señalan al «positivismo lógico, filosofía analítica, pragmatismo, fenomenología, existencialismo, hermenéutica, estructuralismo, postestructuralismo...» (cf. Nudler, 2003, 1).

¿Cuán similares y cuán diferentes fueron las prácticas filosóficas al interior de esas distintas tradiciones, la helénica, la medieval u occidental, la moderna o laica y, en el siglo XX, la analítica, la existencial, la marxista y la tomista? ¿Cuánto de lo que era distintivo entre los griegos de hecho renació en los monasterios cristianos de Occidente durante los cientos de años en los cuales se consideró la filosofía como una *ancilla theologiae*, un instrumento de la teología cristiana? ¿Acaso la radicalización del ejercicio conceptual puro de ponerse en el lugar del otro que practican monoteístas sinceros como Tomás de Aquino y Maimónides respecto del pagano Aristóteles no hace de lo suyo el comienzo de lo que, en rigor, merecería ser llamado «filosofía»? ¿Es relevante al entendimiento de las prácticas filosóficas el desplazamiento que sufre el centro de gravedad filosófico por las distintas regiones europeas y, con posterioridad, a América? ¿Podemos entender las actuales prácticas filosóficas sin referencia a la profesionalización de la docencia, la formación y la investigación en filosofía, que caracterizó el siglo XX? ¿Cómo las afectará el surgimiento de los nuevos medios para la recopilación y difusión de resultados así como para su debate? ¿Acaso es posible el cultivo de prácticas metafilosóficas rigurosas sin tomar distancia de los principales centros de cultivo de las distintas tradiciones filosóficas, con sus peculiares e irresistibles atractivos? ¿Será esta última una «ventaja comparativa» del ámbito iberoamericano para el cultivo de la metafilosofía?

Las preguntas del párrafo anterior (que, por cierto, no es del caso intentar responder aquí), muestran cuán vasto es el campo de la metafilosofía, cuando su pregunta inicial se formula no en términos de

9. Porque no distinguió entre *tradición filosófica* y, por otro lado, *concepción filosófica*, Muguerza tituló su influyente compilación *La concepción analítica de la filosofía*. En rigor, como su obra muestra, existieron concepciones cientificistas y cotidianistas, a las cuales la discusión posterior sumó otras de corte historicista y, por fin, pluralista multidimensional. Su tesis según la cual el existencialismo sería «una filosofía de inspiración fenomenológica» también es discutible. Aun si se concede que Jean-Paul Sartre fue el primero en usar la etiqueta «existencialismo», ¿se sigue de ahí que él tiene un mejor derecho al título de «fundador» de la tradición existencial en filosofía que quienes, sin haberlo hecho, introdujeron sus peculiares temas, preocupaciones y métodos, a saber, Kierkegaard y Nietzsche? Se trata de la naturaleza retrospectiva del conocimiento filosófico, asunto sobre el cual volveremos en la Conclusión.

qué sea la filosofía sino, en cambio, de qué podemos aprender acerca de la filosofía cuando atendemos más a la continuidad y cambio de sus *prácticas* que al contenido de sus *productos*. Desde luego, saltan a la vista las diferencias con las de siglos anteriores. Hasta el siglo XIX, por ejemplo, los filósofos no escribían *papers* para revistas eruditas, ni organizaban congresos. Tampoco, por cierto, estaban obligados a competir entre ellos (y no solo entre ellos, sino que, también, con quienes cultivan otros dominios de prácticas) y ante agencias estatales o privadas, desde sus diversas tradiciones filosóficas, mediante proyectos diseñados para atraer financiación para sus investigaciones, apoyo para sus ayudantes o para la celebración de reuniones científicas. La pregunta por las *prácticas filosóficas* y las tradiciones filosóficas incluye, por cierto, el interés en la dimensión conceptual de lo filosófico, pero permite ir más allá de él.

Según el pluralismo metafilosófico multidimensional, correspondería hablar de la filosofía del siglo XX en términos de una familia de *tradiciones filosóficas*, cada una de las cuales, mientras vive en la historia, está constituida por una dimensión conceptual, una institucional, en la cual la anterior se encarna; y aún otra, la dimensión política, que cubre las relaciones de antagonismo y alianza entre miembros de una y la misma tradición así como con las otras tradiciones filosóficas e, incluso, más allá de ellas, con quienes cultivan otros dominios de prácticas (Orellana Benado, 1999). En este sentido, ellas compartirían un «parecido de familia» por partida doble: de un lado en sentido lógico, por tener una y la misma estructura formal tridimensional; del otro, en sentido histórico, por compartir la herencia común de los autores griegos; de aquellos en la tradición medieval que, en sentido estricto, correspondería llamar «occidental»; y de quienes, comenzando con Bacon y Descartes, se rebelaron en su contra, hasta culminar con Rousseau y Kant, autores a partir de los cuales, por diversos motivos conceptuales, institucionales y políticos, surge la diversidad mayor de tradiciones filosóficas que floreció durante el siglo XX. Las diversas *tradiciones filosóficas* que co-existieron de manera pacífica unas veces, y beligerante en otras, representan distintas *identidades* filosóficas, una de las cuales es la filosofía analítica, con sus múltiples concepciones.

¿Valdrá la pena distinguir entre los conceptos de *tradición filosófica* y los de *movimiento* y *escuela* filosófica? La respuesta a esta pregunta dependerá del poder explicativo que pueda asignarse a las distintas elucidaciones de los mismos. Algunos consideran que las discusiones acerca de la identidad de la filosofía analítica cumplen la función de asegurar la atención y lealtad de los filósofos académicos

en importantes centros de estudios, de manera que se pueda generar una discusión regular que asegure la difusión de una cierta concepción filosófica. Sin embargo, dado que el giro lingüístico no fue adoptado de manera unánime y que, incluso quienes lo adoptaron luego lo abandonaron, surge un problema básico respecto de la naturaleza de la filosofía analítica; a saber, que si bien pareció constituir una unidad por la popularidad del giro lingüístico, una tal «unanimidad ideacional» nunca existió. Por esto sería imposible afirmar que la filosofía analítica constituya una escuela (Preston, 2007).

Según otros, el concepto de «escuela» supondría la existencia de las relaciones personales, entre otras de formación, que unen a los miembros de la misma. Sería un grupo basado en relaciones directas y una transferencia también directa de doctrinas o métodos. Un «movimiento», por su parte, se distinguiría de una escuela por tratarse de un fenómeno «más suelto» (*looser*). En esta visión, «tradición filosófica» denotaría un fenómeno que, de una generación a otra, extiende y transmite sus aspectos doctrinales, metodológicos y estilísticos. El hecho de que la filosofía analítica cuente al menos cinco generaciones, según un autor, justificaría hablar de ella como una *tradición* (Glock, 2008). Mejor que hablar de *movimientos* o de *tradiciones filosóficas* sería, según otros, hacerlo en términos de *escuelas*, porque filosofía consistiría de manera esencial en la producción de teorías (Preston, 2007). Si bien el mundo filosófico tendría lo que aquí se ha denominado dimensiones institucionales y políticas, las divisiones entre las distintas concepciones se trazarían siguiendo líneas *ideacionales* o *conceptuales*. Este factor sería básico para asegurar la unidad e identidad de un grupo filosófico.

2. ¿FUE O ES ÚTIL HABLAR DE UNA TRADICIÓN «CONTINENTAL» Y CONTRASTARLA CON OTRA ANALÍTICA EN LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XX?

En términos de la historia de las prácticas filosóficas del siglo XX, está claro que fue usual contrastar su desarrollo en el continente europeo con aquel que tuvo en el ámbito anglo-estadounidense (Glock, 2008, 1997; Baggini y Stangroom, 2002; D'Agostini, 2000). Hay múltiples intentos de identificar características que, atendiendo a los métodos a los que ellas recurren, justificarían contrastar esas dos formas diferentes de hacer filosofía: la continental y la analítica (Baldwin, 2001; Critchley, 2001; Kuklick, 2001). El limitado éxito de tales intentos sugiere que mientras se permanezca al interior de la dimensión conceptual no se tendrá éxito. A la taxonomía basada en el contraste «analítico/continental» Bernard Williams objetó que ella mezcla un

término de carácter geográfico con otro de corte metodológico, lo cual sería equivalente a clasificar los automóviles en aquellos de *tracción delantera* y, por otro lado, *japoneses* (Williams, 1996).

Ahora bien, la fuerza de esta vistosa objeción parecería residir en que los términos empleados estén siendo usados como *descripciones* más bien que como *nombres*. Pero, ¿es ésta la mejor manera de entender lo que está ocurriendo? Aun si se concediera que la Organización de Naciones Unidas *es* una organización, no quedaría claro que sus miembros sean, como señaló Kripke, «naciones» (en rigor, son estados), ni mucho menos que sean aquellas «naciones» que están «unidas». En términos de la taxonomía presentada en la sección anterior sería un error considerar que la conjunción de una tradición continental y otra analítica es exhaustiva del panorama filosófico del siglo XX. Porque quedarían excluidas, por lo menos, la tradición cristiana, medieval o tomista así como la tradición marxista, con sus múltiples y diversas concepciones de la filosofía.

Considérese ahora la distinción introducida por Kant en su *Crítica de la razón pura*, entre racionalistas y empiristas, la cual pretendió dar cuenta de la historia de la filosofía en términos de dos concepciones rivales en términos epistemológicos. Para hacerla, él utiliza un criterio relacionado de manera exclusiva con la dimensión conceptual de la filosofía, sin considerar las dimensiones institucional y política, el cual está sujeto a la objeción que, en rigor, exagera la distancia entre ambas posturas para volver más atractiva la propuesta kantiana (Ishiguro, 1977). El estadounidense William James elaboró a partir de la misma una taxonomía basada en «diferencias de temperamento». En sendas columnas agrupó los que denominó *tender-minded* y *tough-minded*, a los cuales atribuyó las características de racionalista (guiados por «principios»), intelectualista, idealista, optimista, religioso, partidario del libre albedrío, monista, dogmático; y empirista (guiado por «hechos»), sensacionalista, materialista, pesimista, irreligioso, fatalista, pluralista, escéptico (James, 1995).

La anterior caracterización reconoce que la filosofía depende de algo distinto de aquello que registra la dimensión conceptual y que, por ende, una taxonomía completa de lo filosófico requerirá de otras premisas, cuyas claves él asoció con el temperamento individual. Si bien esta propuesta pudiera parecer hoy algo excéntrica, buena parte de la distinción entre filósofos «analíticos» y filósofos «continentales» supone también distinguir las respectivas prácticas filosóficas sólo en la dimensión conceptual, por ejemplo, señalando las supuestas diferencias en los respectivos «estilos» (cf. Glock, 2008, cap. 6; Orellana Benado, 1996, 248-249; Cohen, 1986, § 5). Esto supone que la fi-

losofía continental y la analítica se escriben con estilos distintos (el uno, se supone, oscuro; el otro, claro), dos formas diferentes y distantes la una de la otra de hacer filosofía. La imagen de dos mundos distintos encierra algo de verdad (cf. Collini, 2006). Pero obliga a preguntarse si el trabajo de describirlos no podría ser hecho de mejor manera en áreas distintas a la metafilosofía, como pudieran ser la historia intelectual o la historia de las ideas. Una compilación reciente muestra que los temas que interesaban a filósofos en las tradiciones analítica y continental en sus inicios habrían tenido más en común de lo que es habitual reconocer. Así,

> la filosofía del siglo XX, tanto en las tradición analítica como en la continental, nos presenta con problemas históricos de interpretación que son más ricos y desafiantes de lo que estas caricaturas están dispuestas a reconocer; y si no lo hicieran, no serían contribuciones de importancia en la historia de la filosofía (Floyd y Shieh, 2001, 4).

El contraste entre analíticos y continentales en la filosofía del siglo XX muchas veces fue trazado en términos de antinomias caricaturescas: los antimetafísicos y los anticientíficos; los ahistóricos y los historicistas; los inertes y los que buscan el sentido-de-la-vida; y, por último, los que se ocupan de problemas irrelevantes, aunque con el método correcto, y los que hacen justo lo opuesto. Este maniqueísmo metafilosófico oculta la complejidad mayor de un asunto que no tiene esperanza de ser resuelto si se pasan por alto las dimensiones institucionales y políticas que son también parte de la distancia entre ambas tradiciones.

3. ¿CÓMO SE RELACIONAN LA TRADICIÓN ANALÍTICA Y EL POSITIVISMO?

Al interior de la tradición analítica existiría un racimo cientificista de concepciones de la filosofía, cuya genealogía incluiría distinguidos antepasados, el más cercano de los cuales sería el positivismo de Comte en el siglo XIX y, más atrás, Kant en el siglo XVIII con su entendimiento de la tradición científica, moderna o laica en términos de la pugna entre el empirismo (que haría de Locke el descendiente de Bacon) y el racionalismo (que haría lo propio con Leibniz y Descartes). Según dicho racimo, el lenguaje sería análogo a una teoría lógica o matemática, con axiomas y reglas para construir fórmulas mediante las cuales, cuando tenemos éxito, construimos un modelo correcto, útil y verdadero, al menos de una parte de la realidad. Su característica básica desde un punto de vista lógico sería registrar observaciones y

formular hipótesis teóricas acerca del mundo en el cual vivimos. Algunas de estas últimas permiten hacer predicciones exitosas en términos de las cuales logramos controlar el mundo físico, cada vez de mejor manera. Otras afirmaciones son falsas, inaceptables o soñadoras. Correspondería, en último término, a la ciencia dirimir, quizás con algún apoyo de elucidación filosófica, cuáles son unas y cuáles las otras.

Sin embargo, aunque no siempre con estas palabras, desde el primer tercio del siglo XX y al interior de la tradición analítica, se reconoció también la existencia de un racimo de concepciones «cotidianistas», según el cual sería incorrecto hacer del lenguaje científico (en particular, aquel de la lógica matemática) el principal objeto de estudio de la filosofía, a tiempo que reconocerle la calidad de «tribunal», para seguir la metáfora de Kant, ante el cual el resto del lenguaje humano debía defender toda otra pretensión que pudiera tener. Por el contrario, según se expresa de distintas formas en el racimo cotidianista, el lenguaje humano sería más bien un conjunto de prácticas, de *maneras de hacer cosas con símbolos*, las cuales, entre ellas, serían distintas, aunque compartieran un «parecido de familia». Una de las cosas que hacemos con el lenguaje es, desde luego, describir el mundo y afirmar que él es de tales o cuales maneras. Pero hay muchas otras cosas que podemos hacer con él y que poseen igual dignidad teórica.

Autores recientes han sostenido que la filosofía analítica «en toda probabilidad no podrá ser definida dado que no es un conjunto de doctrinas, y no está tampoco limitada por sus temas. Es más bien un método, una manera de tratar problemas pero, de hecho, no un solo método sino varios métodos que comparten un parecido de familia» (cf. Martinich y Sosa, 2001, 4). Durante la segunda mitad del siglo XIX el sustantivo desarrollo que había experimentado el análisis al demostrar que los conceptos utilizados en esta disciplina se podían definir de manera exclusiva en términos aritméticos, se consolidó con la aparición de los trabajos del lógico y filósofo alemán Gottlob Frege, quien configuró una nueva lógica (Frege, 1879) y es por ello considerado por muchos, en términos temporales, el primer *padre fundador* de la tradición analítica (Dummett, 1993).

El lenguaje natural se mostraba insuficiente para toda investigación con pretensiones científicas y de ahí que para propósitos conceptuales su uso debiese reducirse al mínimo, o bien descartarse. Tal camino habría permitido a Frege encontrar respuestas para preguntas filosóficas fundamentales sobre las matemáticas, a saber, las preguntas acerca de qué son los números, qué es la verdad matemática y cuál es su relación con la prueba bien fundada (Frege, 1884). Algunos han considerado el diseño de esta nueva lógica como el evento más

importante que permitió la revolución que Rorty bautizó como «el giro lingüístico» (esto es, la reformulación de problemas metafísicos y epistemológicos como problemas acerca del lenguaje) y que con posterioridad habría decantado en la filosofía analítica (Dummett, 1993; Rorty, 1967; críticas a Dummett en Glock, 1997).

A partir del encuentro con Peano en 1900, Russell concibe su proyecto entre 1910 y 1913, produce en conjunto con Whitehead su *Principia Mathematica*, obra capital de la nueva lógica matemática y con la cual se buscó reducir la matemática a la lógica, reduciendo los números de la aritmética a proposiciones lógicas conteniendo constantes, cuantificadores y variables, la denominada «tesis logicista» (Whitehead y Russell, 1960-1963; Frege 1879). Otro objetivo de los *Principia* fue demostrar que la lógica matemática constituía un lenguaje ideal que mediante una formulación formal estricta podía dar cuenta de las diversas oraciones del lenguaje cotidiano. Frente a la ambigüedad y vaguedad de nuestro lenguaje cotidiano, el lenguaje de la nueva lógica proponía robustecerlo con su precisión, claridad y certeza. Así, *Begriffsschrift* y *Principia Mathematica* ofrecían ejemplos de lenguajes más perfectos que el cotidiano, en los cuales la vaguedad, la ambigüedad y la imprecisión de este último se muestran como lo que la *concepción cientificista,* respaldada por Frege y Russell, considera que son: defectos que el análisis filosófico permite erradicar.

Fue gracias a su más admirado trofeo que Russell creyó haber alcanzado en plenitud el segundo propósito de los *Principia*. La llamada teoría de las descripciones definidas, frases de forma «el tal y tal», que pretenden denotar o identificar algo en proposiciones como «el tal y tal es C», fue presentada en 1905 en su artículo «On Denoting», que fuera saludado por F. P. Ramsey como «un paradigma de la filosofía» (Russell, 1905). Russell diagnosticó que el desarrollo filosófico debía sujetarse a las pautas formales de la nueva lógica; y fue desde esta posición que Russell parecía haber encontrado respuestas acerca de cuál es el significado de los nombres propios (por ejemplo, 'Valparaíso') y de las descripciones definidas (tales como 'El presidente de Chile'), incluidas aquellas descripciones definidas que carecen de referencia (digamos, 'El actual rey de Chile' o 'El mayor número primo').

El problema básico que la teoría de las descripciones definidas, se suponía, estaba en condiciones de resolver es cómo podemos hablar acerca del mundo sin saberlo todo acerca de él, tarea en la que las descripciones definidas juegan un papel análogo al de redes que se arrojan al océano porque unas veces vuelven llenas y otras vacías (Orellana Benado, 2006). El lenguaje de la ciencia moderna, a partir de las descripciones definidas, podía contribuir a descubrir que tales

cosas sí existen y que tales otras no. Así, Russell creyó resolver el problema de cómo determinar en qué condiciones las oraciones cuyos sujetos carecían de referencia podían ser verdaderas, el cual superaba la capacidad de la lógica aristotélica, basada en la distinción entre sujeto y predicado. Mientras la lógica clásica no lograba dar cuenta de oraciones como 'El actual rey de Francia es calvo', la nueva lógica matemática permitiría determinar la falsedad de dicha aserción, dado que en la actualidad no existe un y sólo un rey de Francia que, además, sea calvo.

Así llegó la hora del cientificismo rampante. El aparente éxito en la formulación de un lenguaje más perfecto desde un punto de vista lógico permitió extender la influencia de sus postulados a distintos ámbitos y disciplinas, alcanzando su esplendor con el Círculo de Viena, que surgió del grupo de discusión organizado a partir de 1922 por el judío moravo Moritz Schlick. Sus miembros fueron científicos, economistas, filósofos y matemáticos de primer orden; entre otros: Rudolf Carnap, Kurt Gödel, Otto Neurath y Friedrich Waismann, quienes buscaron articular la «actitud científica» común que, según ellos creían, guiaba su trabajo en los distintos campos hacia la construcción de lo que denominaron «Ciencia Unificada». Con ellos continuó la rebelión cientificista contra el idealismo neohegeliano por una parte, y por otra, contra el psicologismo que comenzó con Frege y Russell, cuyo pináculo es la obra de Carnap *Der logische Aufbau der Welt* (*La construcción lógica del mundo*).

Las persecuciones políticas que precedieron a la segunda guerra mundial en el mundo germanoparlante desarticularon el Círculo de Viena y la Sociedad de Filosofía Empírica de Berlín (muchos de cuyos miembros eran de origen judío), llevándolos al exilio en el Reino Unido y los Estados Unidos. Más tarde, desde las principales universidades de los países que resultaron vencedores en dicho conflicto, las ideas de estos filósofos tuvieron un enorme impacto que, a mediados del siglo XX, hizo de la tradición analítica una de las más vigorosas en la filosofía profesional. Este ejemplo muestra lo que se gana si se tiene presente las dimensiones institucionales y políticas cuando intentamos dar cuenta del desarrollo de las distintas tradiciones filosóficas y sus respectivas concepciones.

La difusión de los postulados del Círculo de Viena en el mundo angloparlante se asocia a la obra de Ayer, quien presentó de forma polémica la «concepción científica del mundo» del positivismo o empirismo lógico (cf. Ayer, 1936). Según ella, el progreso filosófico surge de aplicar a la resolución de los genuinos problemas filosóficos, aquellos que son generados por el lenguaje científico, la lógica de

cuantificadores y variables introducida por Frege y Russell (Frege, 1879; Whitehead y Russell, 1960-1963). Ayer sostenía que el principio de verificación permitía determinar qué problemas tenían sentido de ser analizados con provecho en filosofía. Según tal principio, el significado de una proposición sería idéntico con su método de verificación; es decir, el significado lingüístico es la manera en la cual determinamos si se satisfacen las llamadas condiciones «de verdad» o «veritativas», aquellas que deben cumplirse para que la proposición sea verdadera; esto es, si en el mundo, las cosas son o no como la proposición afirma que son.

El principio de verificación sería el arma metodológica con la cual, según la versión dominante, el Círculo de Viena se proponía conquistar el imperio filosófico. Si y sólo si poseen un método de verificación serían significativas las proposiciones. De ahí que, siguiendo esta posición, Ayer proclamara que casi la totalidad de la filosofía (por cierto, toda la metafísica) era un sinsentido. Dedicarse a ella era perder el tiempo tratando de resolver «pseudo-problemas», en otras palabras, interrogantes que la nueva lógica mostraba que carecían de sentido. Sólo a partir de la concepción de la filosofía denominada «metafísica descriptiva» comenzaron a recrearse las condiciones que hicieron que la especulación metafísica volviera a ser una ocupación legítima en Oxford (Orellana Benado, 2006a; Strawson, 1989).

Preguntas para las cuales es notoria la ausencia de experiencias o de raciocinios basados en reglas que permitan responderlas, incumplen tales exigencias. Si bien la concepción cientificista de la filosofía difundida por Ayer reconocía que la filosofía tenía algunas tareas reales, éstas quedaban confinadas a la elucidación de problemas en la lógica del lenguaje científico. En la metáfora del estadounidense Goodman, el científico sería quien maneja el negocio, mientras el filósofo sólo lleva la contabilidad. En el primer tercio del siglo XX, este ideal de solucionar los problemas filosóficos con un lenguaje científico tuvo varias manifestaciones y en distintos campos. Tal vez la más inocente de todas fue la versión positivista lógica en filosofía, al menos en términos de sus consecuencias para la vida cotidiana. El positivismo lógico que floreció en las décadas anteriores a la de los años cuarenta del siglo XX fue la expresión paradigmática de esta posición según la cual la combinación entre lógica y ciencia debía ser el modelo a seguir por la investigación filosófica.

Ahora bien, según el pluralismo metafilosófico multidimensional, en general, hablar de una *tradición filosófica* supone asociar con ella distintos racimos de *concepciones* de la filosofía que, más allá de sus rivalidades y alianzas, están anclados en una misma *red institucional*. Y

la *tradición analítica de la filosofía* satisface esta condición. Ya durante su período fundacional, contrastan en ella una *concepción cientificista*, impresionada por el positivismo lógico y el lenguaje científico, y otra inspirada en el sentido común y el lenguaje cotidiano. Desde sus orígenes, la tradición analítica contempló racimos dedicados a la introducción en las prácticas filosóficas de la nueva lógica asociada con Frege y Russell, y otro dedicado a presentar un entendimiento distinto de lo humano, que valoraba la vida cotidiana más que la ciencia moderna (cf. Glock, 2008, 1997; Orellana Benado, 2006, 2000, 1999; Baillie, 2003; Hochberg, 2003; Milkov, 2003; Stroll, 2002; D'Agostini, 2000; Scruton, 1999; Dummett, 1993).

Así, el racimo de concepciones cotidianistas busca poner la filosofía al servicio de la visión global del sentido común, aquella que se expresa en el lenguaje ordinario y en la cual la ciencia, si bien constituye una de entre varias fuentes, carece de autoridad normativa sobre todas las demás. Las preguntas que se asocian con el racimo cotidianista se relacionan con cómo entender la diversidad de creencias y prácticas humanas, incluidas por cierto las prácticas lingüísticas. Su método es el análisis conceptual del lenguaje ordinario tal como éste se da. No pretende reformarlo para que adecue sus estándares a los del supuesto lenguaje perfecto que representaría la lógica y la matemática (Hierro, 1986, 173-359). Su inspiración está en el trabajo de los otros dos *padres fundadores* de la tradición analítica: G. E. Moore y Ludwig Wittgenstein (Muguerza, 1990, 522-526).

A Moore le preocupan el origen, carácter y fundamentación de certezas que provienen no de una abstracta ciencia axiomatizada, sino del sentido común y que son expresadas por el lenguaje ordinario sin la precisión del lenguaje riguroso de la ciencia. El segundo Wittgenstein rechazó concebir a la lógica como un lenguaje ideal superior a los lenguajes naturales, constatando una serie de incoherencias que podía suscitar la adopción exclusiva del lenguaje lógico. Su posición busca retornar las palabras desde su uso metafísico a su uso cotidiano, y a partir de éste «curar» los errores conceptuales originados por malos usos del lenguaje.

Aquí tenemos, entonces, al interior de la tradición analítica, dos evaluaciones contrapuestas del encuentro de la filosofía con la ciencia moderna. Una de ellas, encarnada en el racimo de concepciones cientificistas, que Strawson llama «naturalismo», mientras Stroll y Williams prefieren denominarlo «cientificismo», aconseja el sometimiento (Stroll, 2000; Williams, 2000; Strawson, 1985). La otra, encarnada en el racimo cotidianista, recomienda la rebelión (Orellana Benado, 2006). La pugna entre ellas continuó con sutiles e interesan-

tes variantes y desacuerdos, en el desenvolvimiento de la tradición analítica en filosofía. Así, en la segunda mitad del siglo XX, las filosofías de Carnap, Ayer y Quine, entre otras, heredan, modifican y elaboran distintas versiones de la concepción cientificista, mientras las de Austin, Ryle y Strawson, la llamada Escuela de Oxford o filosofía del lenguaje cotidiano (en inglés, *Ordinary Language Philosophy*), hacen lo propio con la concepción del sentido común y el lenguaje cotidiano (cf. Glock, 2008; Baillie, 2003; Milkov, 2003; D'Agostini, 2000; Stroll, 2000).

De un filósofo oxoniense conocedor del pensamiento del Wittgenstein surgió la crítica que demolió el paradigma del cientificismo, es decir, la teoría de las descripciones definidas con la cual Russell pretendía ejemplificar el poder del supuesto lenguaje perfecto, la nueva lógica matemática, como herramienta de análisis filosófico. En su conocido ensayo «On Referring», Strawson rechaza la identificación del lenguaje humano con un conjunto de proposiciones cuyas formas lógicas están bien determinadas, como pudiera ser una teoría científica. El análisis russelliano pasa por alto el hecho de que cuando una persona usa una descripción definida intentando hacer una afirmación, presupone que con ella podrá hacer referencia a algo; por así decirlo, que la red lanzada al mundo no volverá vacía. Pero si la presuposición se incumple, entonces el análisis que pretenda dirimir sobre su veracidad o falsedad estará de más, por impecables que sean sus credenciales lógicas. Russell había propuesto una elegante solución formal, pero el problema que creía resolver con ella, en rigor, no existía. Esta formidable objeción mereció una réplica «polémica» que, tal vez de manera inadvertida, concedió el punto central en disputa: «sin embargo, estoy de acuerdo con la afirmación de Strawson, según la cual, el lenguaje ordinario no tiene una lógica exacta» (Russell, 1959, 92).

Con todo, el cientificismo en general y el positivismo lógico en particular, no sólo sufrieron la rebelión de la concepción cotidianista, sino además la crítica efectuada por la *concepción histórica* de Isaiah Berlin, cuyo impacto sólo se haría sentir en la generación siguiente con la obra de sus discípulos: G. A. Cohen, Alan Ryan y Charles Taylor (Orellana Benado, 2000). Su obra ofrece consideraciones tanto internas como externas para rechazar la concepción cientificista. Las internas consisten en sus tempranas objeciones al principio de verificación mismo. De hecho, fue él quien inició la serie de críticas a las sucesivas versiones del mismo que formulara Ayer en la década siguiente a la publicación de *Language, Truth and Logic*, las cuales culminan con el golpe de gracia dado por el estadounidense Alonzo

Church (Orellana Benado, 2006; Berlin, 1938-1939; Church, 1949). El principio de verificación, la piedra de toque de la bóveda cientificista que intentaba construir el Círculo de Viena, estaba hecha de arcilla. El rechazo de los pseudo-problemas era una pseudo-solución.

Un segundo conjunto de consideraciones, ahora de tipo externo, alejan a Berlin del cientificismo. Ellas provienen de la historia y se dirigen contra el ideal cientificista, poniendo en duda su concepción de lo humano, según la cual sólo contaría como conocimiento aquel derivado de la ciencia moderna, aquella que surgió de, por decirlo con un eslogan, *observar para medir, para imaginar hipótesis que permitan predecir y, en tales términos, controlar o dominar el* mundo. Berlin niega que allí se encuentre la mejor esperanza para promover la concordia entre los seres humanos. El cientificismo ofrece una visión tan optimista como infantil de la historia humana. Porque la diversidad, supuesta fuente de todos los conflictos, es reemplazada por el «seguro camino de una ciencia», la historia por fin se transformaría en una marcha ordenada y predecible en términos científicos hacia una sociedad universal de abundancia, concordia y paz. Esta visión cientificista, promovida por el Círculo de Viena en el primer tercio del siglo XX bajo el rótulo de «positivismo lógico», tenía antecedentes en la historia de la filosofía.

Su antecedente inmediato era la versión metodológica del empirismo, que fuera defendida por Comte en la Francia de la primera mitad del siglo XIX bajo el nombre de positivismo. Antecedentes aún anteriores eran la versión psicológica del empirismo desarrollada por Bacon y Locke, popularizada en el siglo XVIII por los *philosophes* de la Ilustración, con Voltaire de cabecilla. Berlin concentró su obra en autores que, desde el comienzo de la modernidad con Bacon y Descartes, nadaron en contra de esa corriente. Dedicó múltiples de sus más celebrados ensayos a la presentación, análisis y difusión de filósofos como Vico, Hamann y Herder, que encabezan la Contra-Ilustración.

Estos autores valoran la diversidad de lo humano por sobre la supuesta homogeneidad basada en la razón. El contenido local, peculiar y contextual de las distintas formas de vida tiene por lo menos el mismo valor que los abstractos derechos individuales que se suponen válidos de manera universal en virtud de una naturaleza humana única (Berlin, 1993, 1990, 1979). Es decir, aquellos que habrían inspirado y justificado la Gloriosa Revolución de 1689 en Inglaterra, la Revolución americana de 1776 y la sobrecogedora Revolución francesa de 1789. Berlin se opondría a las concepciones deterministas de la historia inspiradas en el cientificismo, como la de Marx en el siglo XIX

(Berlin, 1969). A ella atribuye buena parte de la responsabilidad intelectual última por el sufrimiento humano en el siglo XX, la era de los campos de exterminio y la bomba atómica, que él de manera certera describió como «el siglo terrible» (Orellana Benado, 1997).

Con matices y refinamientos, el contraste entre los racimos cientificista y cotidianista se proyecta también en aquellos desarrollados por la segunda generación de filósofos analíticos. Es decir, aquel asociado con el Círculo de Viena y sus seguidores de un lado y, del otro, aquel asociado con la Escuela de Oxford. Si bien Berlin no compartió la concepción cientificista de la filosofía, en su misma generación tampoco lo hicieron ni Austin ni Strawson, cuyo carácter de analíticos nadie pondría por ello en duda. Berlin tampoco siguió el camino de la Escuela de Oxford o filosofía del lenguaje ordinario o cotidiano, en cuyos inicios tuviera una participación activa y destacada junto con Austin, su amigo y colega en el All Souls, Oxford. Pero tampoco tenemos aquí una justificación para negar su carácter de filósofo analítico. Desde sus inicios, la tradición analítica ha incluido una diversidad de concepciones de la filosofía. La obra de Berlin constituye una opción distinta (que es, sin embargo, por igual legítima) tanto de la propuesta de Austin (una filosofía del lenguaje ordinario o cotidiano) como de la de Strawson (una «metafísica descriptiva»).

Así, corresponde ubicar la concepción histórica de Berlin en el rango de concepciones de la filosofía producidas por la segunda generación de analíticos. En términos de esa última metáfora, la obra de Berlin muestra que, a la luz de los entendimientos reales y concretos que se suceden en la historia, describir la dimensión histórica, unas veces en un grado mayor y otras veces en uno menor, tiene interés y provecho filosófico (Orellana Benado, 2000). La deriva histórica de las ideas es también de interés filosófico, podemos aprender de ella. Por cierto que una manera de *comenzar* la introducción a la filosofía consiste en centrar la atención en los contenidos mismos y sus relaciones argumentativas. Pero también podemos hacerlo en tanto ellos son ideas filosóficas, insertas en los diversos procesos a través de los cuales se constituyen y transforman las sociedades y los rangos de posibilidades humanas que cada una de ellas hace posible.

Si esto fuese así, es evidente cuán distintas fueron las *concepciones* de la filosofía que debatieron durante los primeros períodos de la *tradición analítica*. Y, por ende, no cabe hablar de la existencia de un grado de «unidad de método» en la filosofía analítica, ni mucho menos deplorar su ausencia (Orellana Benado, 1994; Stroll, 2000; Muguerza, 1974). Si bien la tradición analítica asocia sus raíces al positivismo lógico, como ya se señaló, existe al menos otro racimo de concepciones,

distinto de aquel asociado al Círculo de Viena y sus aliados, que resalta la importancia del lenguaje cotidiano frente al dominio que durante el primer tercio del siglo XX alcanzó el lenguaje científico basado en la lógica de los cuantificadores y variables. Se ha sostenido incluso que existiría un tercer racimo de concepciones que enfatiza la importancia de la dimensión histórica en la cual se desarrollan nuestros conceptos, ideas y entendimientos (Orellana Benado, 2000).

Esta diversidad de racimos de concepciones de la filosofía al interior de la tradición analítica ha llevado a algunos autores a concluir que creer en la existencia de la filosofía analítica como un movimiento filosófico determinado es una ilusión (Preston, 2007). Esta conclusión se explica por el desconocimiento de las dimensiones institucionales y políticas, que llevaría a muchos a sacar conclusiones acerca de la falta de unidad respecto del método, una premisa relativa únicamente a la dimensión conceptual, y que no tenemos derecho a hablar de escuelas, movimientos o tradiciones filosóficas, una conclusión que apunta también a las otras dos dimensiones.

Glock (2007), por su parte, ha reparado de manera crítica sobre el hecho de que algunos autores han intentado una definición de la filosofía analítica (*i.e.* una en términos de condiciones necesarias y suficientes), entre las que podemos contar a la de Preston. Otro intento tal es aquel de acuerdo al cual la filosofía analítica se caracterizaría por buscar responder preguntas sustantivas de manera sistemática, según estándares de racionalidad universales, y gracias al empleo de conceptos y argumentos lo más claros posibles (Beckermann, 2004; cf. Orellana Benado, 1994). Este entendimiento de «filosofía analítica» hace del término un título honorífico que identifica la filosofía analítica con la totalidad de la filosofía que es practicada de buenas maneras. Un entendimiento tan cargado en términos valorativos tiene una consecuencia inteligible, pero que no es plausible: no habría tal cosa como malas prácticas al interior de la tradición analítica. Así, los requisitos para ser considerado miembro de la filosofía analítica serían o bien demasiado exigentes (para ser un filósofo analítico habría que ser un buen filósofo), o bien relajadas en exceso (porque incluso Aristóteles podría ser considerado, según esos estándares, un filósofo analítico).

En general, Glock observa que los intentos por definir el término «filosofía analítica» han sido infructuosos. Ante ello, sugiere que se trata de un caso de un concepto que ejemplifica lo que Wittgenstein llamó «parecidos de familia», que es la opción por la cual han optado muchos (cf. Stroll, 2000; Hylton, 1998; Sluga, 1998). Este intento también demuestra ser infructuoso, al menos mientras no se

complemente con consideraciones institucionales y políticas, ya que si bien los conceptos de parecidos de familia permiten identificar casos paradigmáticos de objetos que caen bajo ellos (los filósofos, por así decirlo, que serían instancias de «filósofos analíticos»), para delimitar la extensión de ese conjunto de instancias paradigmáticas es necesario recurrir a consideraciones históricas. Así, por ejemplo, Hacker (1996) ha propuesto un entendimiento histórico o genético de la filosofía analítica, de acuerdo al cual ésta consistiría en una secuencia de individuos y escuelas entre los cuales se dan relaciones de influencia.

Glock complementa esta opción proponiendo una forma de determinar esas relaciones de influencia que atiende a algo más que la dimensión *conceptual* de la filosofía e incluye la que aquí se ha denominado la dimensión *institucional*. Glock (siguiendo a Charlton, 1991), recoge la idea de que esas influencias dependen de asuntos como concurrir a las mismas instancias de difusión y debate de propuestas filosóficas (conferencias, seminarios, congresos); leer las mismas revistas eruditas; y examinar, con criterios de evaluación compartidos, los estudiantes de otros filósofos. Así, sumadas las condiciones institucionales y las consideraciones de parecido de familia, sería posible distinguir la tradición analítica de la continental y evitar concluir, por ejemplo, que como Habermas recibió cierta influencia de Searle, el primero sería también un filósofo analítico. Como puede observarse, la propuesta de Glock comparte las intuiciones que subyacen al pluralismo metafilosófico multidimensional, si bien no distingue como tales las dimensiones institucionales y políticas.

A pesar de que sea incorrecto identificar la tradición analítica con la concepción del positivismo lógico, la influencia de este último es grande. Aunque, como señala un autor reciente, nadie está dispuesto a describirse a sí mismo como «positivista lógico» (ni nadie lo estuvo, vale la pena precisar, ya desde la segunda mitad del siglo XX), las tesis asociadas con dicha concepción siguen siendo de referencia obligada en muchas discusiones. En este sentido, como afirma un autor reciente, puede afirmarse que «incluso si la planta paterna está muerta, muchas de sus semillas están vivas y activas de una u otra forma» (Hanfling, 1996, 194).

Bernard Williams (2000), por su parte, describe una variante de su influencia que denomina «cientificismo contrafáctico»: el error de suponer que si el estándar científico que exige validez universal, imparcialidad y objetividad a una pretendida verdad para poder contar como conocimiento no es posible de ser satisfecho por algún otro de dominio de prácticas, entonces debemos reconocer que se encuentran en un nivel epistémico inferior. Así, por ejemplo, Rorty contaría

como cientificista. Porque la ironía liberal y el rechazo a la idea de «Verdad» que propugna en su *Contingency, Irony and Solidarity* es consecuencia de la supuesta incompatibilidad entre la reflexión desde nuestras perspectivas locales contingentes y la reflexión desde la perspectiva absoluta que la Racionalidad exige. Ante esta tensión, él abandona toda pretensión de neutralidad y universalidad, así como el supuesto valor cognitivo de la reflexión filosófica (Rorty, 1989).

A su vez, también la creencia de Berlin según la cual él había cambiado las prácticas filosóficas por prácticas históricas podría también entenderse como un caso más de cientificismo contrafáctico (Williams, 1998; Ignatieff, 1998, 130-131). Como se explicó antes, Berlin rechazó el cientificismo que dominaba la filosofía del primer tercio del siglo XX, pero al hacerlo suponía una concepción del objeto de la filosofía tan limitado como la del positivismo lógico. En cuanto Berlin sabía que no pretendía hacer eso que los positivistas lógicos hacían, podía concluir que él no hacía filosofía. (Para una interpretación distinta véase Orellana Benado, 2000.)

Por fin, hay que evitar también otra posición extrema defendida por el inglés Peter Hacker según la cual abrazar el cientificismo es incompatible con ser un filósofo analítico, motivo por el cual niega tal título a Quine (Hacker, 1996). El estadounidense sería un «apóstata» por negar la distinción analítico/sintético, cuya aceptación permitiría reconocer en Russell y los miembros del Círculo de Viena a filósofos analíticos a pesar de su cientificismo. La posición de Hacker a este respecto tiene el costo de excluir de la tradición no sólo a Quine, sino también a Donald Davidson, Fred Dretske, Jerry Fodor y Alvin Goldman. Hacker es incapaz de reconocer como tal el así llamado «retorno del naturalismo» en la tradición analítica, según el cual y al contrario de la posición que él supone sostendría todo partidario del análisis conceptual, corresponde a quienes cultivan las prácticas filosóficas estar al tanto de los avances en la ciencia contemporánea (Kitcher, 1992).

4. CONCLUSIÓN

En el siglo XVIII, Kant tuvo la esperanza de poner a la metafísica (que, en este caso puede tomarse como una referencia a toda la filosofía) en «el seguro camino de una ciencia». Es decir, conducirla por una senda que permitiera en ella, al igual que ocurre en los dominios de prácticas exactas o formales (como la lógica y la matemática) y en los que son empíricos o naturales (como la física y la biología) pasar de manera racional del desacuerdo al acuerdo respecto a cuál es la única

respuesta correcta para cada pregunta que está bien definida. Como ya había ocurrido con Locke en el siglo anterior, los deslumbrantes éxitos de la concepción moderna del conocimiento o de «la ciencia» (aquella que antes fuera resumida en términos del eslogan, *observar para medir, para imaginar hipótesis que permiten predecir el curso de la naturaleza*) comenzaban a cegar incluso a los principales autores en las letras más humanas, haciéndolos anhelar que en sus propios ámbitos pudiera ocurrir algo similar. De ahí que Kant haya buscado ofrecer una filosofía construida por analogía con la mecánica celeste de Newton, así como Marx creería en el siglo siguiente haber hecho lo propio con su teoría de la historia.

Sin embargo, una característica de las prácticas filosóficas es la persistencia del desacuerdo entre un *rango abierto pero acotado* de respuestas que, en distintos momentos de la historia, se ofrece para cada una de sus preguntas al interior de las distintas *tradiciones filosóficas*. A la diversidad interna de respuestas para las distintas preguntas al interior de una tradición filosófica se sumó la irrupción de la diversidad de tradiciones filosóficas que, por estar ancladas en redes institucionales disjuntas y sometidas a distintos vaivenes políticos, tuvieron cada vez menos interés y posibilidad de argumentar entre ellas, una situación que se mostró con claridad durante el siglo XX.

Por otra parte, si durante el siglo XXI la exaltación de las ciencias y las tecnologías modernas como las únicas dimensiones de evaluación de lo cognitivo pierde fuerza al interior de las distintas tradiciones filosóficas (un asunto, desde luego, por completo distinto del irracionalismo que se niega a reconocer la novedad y el poder asociado con las mismas), cabe esperar una sensibilidad mayor a la naturaleza retrospectiva del conocimiento que ofrecen los dominios de prácticas literarias, como la filosofía y la historia; esto es, el continuo florecimiento de una diversidad de respuestas respecto de cuáles son las mejores maneras de leer en el presente los textos heredados por las distintas tradiciones filosóficas.

Una lección metafilosófica clara surge de atender a la historia de las prácticas filosóficas sobre cuán mal encaminado estaba Ayer, en el capítulo final de su más famoso libro, cuando sostuvo que: «[…] nada hay en la naturaleza de la filosofía que justifique la existencia de partidos o 'escuelas' filosóficas en conflicto» (Ayer, 1971, 157). El desacuerdo entre las distintas concepciones filosóficas, lejos de ser un escándalo como sostuvo Kant, resulta ser ahora una condición de posibilidad de la búsqueda de la verdad en el ámbito filosófico (Orellana Benado, Bobenrieth y Verdugo, 1998). Pero cómo sea eso posible es un asunto que corresponde dejar para otro momento.

BIBLIOGRAFÍA

Al-Andalusí, S. (1999), *Libro de las Categorías de las Naciones. Vislumbres desde el Islam clásico sobre la filosofía y la ciencia*, Akal, Madrid.
Ayer, A. J. (1936), *Language, Truth and Logic*, Gollancz, London; trad. española, Martínez Roca, Barcelona, 1971.
Baggini, J. y Stangroom, J. (2002), *New British Philosophy*, Routledge, London/New York.
Baillie, J. (2003), *Contemporary Analytic Philosophy*, Prentice Hall, New Jersey.
Baldwin, T. (2001), *Contemporary Philosophy: Philosophy in English since 1945*, Oxford University Press, Oxford.
Beckermann, A. (2004), «Einleitung», en P. Prechtl (ed.), *Grundbegriffe der Analytischen Philosophie*, Metzler, Stuttgart, 1-12.
Berlin, I. (1938-39), «Verification»: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 39, 225-248.
Berlin, I. (1969), «Historical Inevitability», en *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, London/New York, 41-117.
Berlin, I. (1979), *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Hogarth Press, London.
Berlin, I. (1990), *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, John Murray, London.
Berlin, I. (1993), *The Magus of the North: J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*, John Murray, London.
Broadie, A. (1997), «Maimonides and Aquinas», en D. H. Frank y O. Leaman, cit., 281-293.
Charlton, W. (1991), *The Analytic Ambition*, Blackwell, Oxford.
Church, A. (1949), «Review of A. J. Ayer's Language, Truth and Logic (second edition)»: *Journal of Symbolic Logic*, 14, 52-53.
Cohen, L. J. (1986), *The Dialogue of Reason*, Clarendon Press, Oxford.
Cohen, A. y Dascal, M. (eds.) (1989), *The Institution of Philosophy. A discipline in crisis?*, Open Court, La Salle, Illinois.
Collini, S. (2006), *Absent Minds*, Oxford University Press, Oxford.
Collins, R. (1998), *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, Harvard University Press, Cambridge, Mass./London.
Cooper, D. E. (2007), *Filosofías del mundo. Una introducción histórica*, Cátedra, Madrid.
Critchley, S. (2001), *Continental Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
D'Agostini, F. (2000), *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Cátedra, Madrid.
Davidson, D. (1984), «On the very idea of a conceptual scheme», en *Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 183-198.
Dummett, M. (1978), «Can Analytic Philosophy Be Systematic, and Ought It to Be», en *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, London.
Dummett, M. (1993), *Origins of Analytic Philosophy*, Duckworth, London.

Frank, D. H. y Leaman, O. (eds.) (1997), *History of Jewish Philosophy*, vol. II, Routledge, London/New York.

Floyd, J. y Shieh, S. (2001), *Future Pasts. The Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.

Frege, G. (1879), *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Nebert, Halle; trad. inglesa en J. van Heijenoort (ed.), *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1967, 1-82

Frege, G. (1884), *Die Grundlagen der Arithmetik: eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Koebner, Breslau; trad. inglesa Id. (1980), *The Foundations of Arithmetic: A Logico-Mathematical Enquiry into the Concept of Number*, Blackwell, Oxford.

Glock, H.-J. (ed.) (1997), *The Rise of Analytic Philosophy*, Blackwell, Oxford.

Glock, H.-J. (2008), *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge University Press, Cambridge.

Goethe, N. B. (2007), «How did Bertrand Russell make Leibniz into a 'Fellow Spirit'?», en P. Phemister y S. Brown (eds), cit., 195-205.

Goodman, N. (1955), *Fact, Fiction and Forecast*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Hacker, P. M. S. (1996), *Wittgenstein's Place in Twentieth Century Analytic Philosophy*, Blackwell, Oxford.

Hanfling, O. (1996), «Logical positivism», en S. G. Shanker (ed.), *Routledge History of Philosophy, Volume IX Philosophy of Science, Logic and Mathematics in the Twentieth Century*, Routledge, London/New York.

Hierro, J. (1986), *Principios de filosofía del lenguaje*, Alianza, Madrid.

Hochberg, H. (2003), *Introducing Analytic Philosophy: Its Sense and Its Nonsense 1879-2002*, Ontos, Frankfurt a. M.

Hylton, P. (1998), «Analysis in analytic philosophy», en A. Biletzki y A. Matar (eds.), *The Story of Analytic Philosophy: Plot and Heroes*, Routledge, London, 37-55.

Ishiguro, H. (1977), «Pre-Established Harmony vs. Constant Conjunction: a reconsideration of the distinction between rationalism and empiricism»: *Proceedings of the British Academy*, 63, 239-263.

James, W. (1995), *Pragmatism*, Dover, New York.

Kitcher, P. (1992), «The Naturalists Return»: *The Philosophical Review*, 101, 53-114.

Kuklick, B. (2001), *A History of Philosophy in America. 1720-2000*, Oxford University Press, Oxford/New York.

Lazerowitz, M. (1971), «Metaphilosophy»: *Crítica*, 15.

Mandt, A. J. (1989), «The Inevitability of Pluralism: Philosophical Practice and Philosophical Excellence», en A. Cohen y M. Dascal (eds.) (1989), 77-101.

Martínez Lorca, A. (1990), *Ensayos sobre filosofía en Al-Andalus*, Anthropos, Barcelona.

Martinich, A. P. y Sosa, D. (2001), *The Blackwell Companion to Analytic Philosophy*, Blackwell, Oxford.
Mieli, A. (1954), *Panorama general de Historia de la Ciencia*, Espasa-Calpe, Argentina.
Milkov, N. (2003), *A Hundred Years of English Philosophy*, Kluwer, Dordrecht.
Muguerza, J. (1974), *La concepción analítica de la filosofía*, Alianza, Madrid.
Muguerza, J. (1990), *Desde la perplejidad. (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, FCE, Madrid.
Nudler, Ó. (1994), «El concepto de tradición: el caso de Galileo», *Mimeo*.
Nudler, Ó. y Naishtat, F. (2003), *El filosofar hoy*, Biblos, Buenos Aires.
Orellana Benado, M. E. (1992), «La filosofía BI y la filosofía del BI»: *Contact. The Journal of the International Baccalaureate Schools*, 2, 20-22.
Orellana Benado, M. E. (1994), *Pluralismo. Una ética del siglo XXI*, Editorial Universidad de Santiago, Santiago de Chile, [2]1996.
Orellana Benado, M. E. (1996), «Scepticism, Humor and the Archipelago of Knowldege», en R. Popkin, cit., 235-252.
Orellana Benado, M. E. (1997), «El cosmopolita en la azotea: Isaiah Berlin y el Siglo Terrible»: *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, 15, 341-353.
Orellana Benado, M. E. (1999), «Identidad, filosofía y tradiciones», en R. Scruton (1999), xiii-xxx.
Orellana Benado, M. E. (2000), «El analítico renegado: Berlin o la filosofía con historia»: *Estudios Públicos*, 80, 95-118. [http://www.cepchile.cl]
Orellana Benado, M. E. (2004), «Humor y Pluralismo: la victoria más humana»: *Tribuna Americana*, 3, 128-139.
Orellana Benado, M. E. (2006a), «P. F. Strawson (1919-2006)»: *Isegoría*, 34, 325-330.
Orellana Benado, M. E. (2006b), «Una curiosidad benévola, pero irónica: palabras de recibimiento a Roberto Torretti»: *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, 24, 211-221.
Orellana Benado, M. E., Bobenrieth, A. y Verdugo, C. (1998), «Metaphilosophical pluralism and Paraconsistency: From Orientative to Multi-level Pluralism», en http://www.bu.edu/wcp/Papers/Meth/MethBena.htm.
Ortega y Gasset, J. (1962), «Ideas para una Historia de la Filosofía», en É. Bréhier, *Historia de la Filosofía*, 3 vols., Sudamericana, Buenos Aires, 13-50.
Papp, D. y Babini, J. (1954), *La ciencia del Renacimiento: Las ciencias exactas en el siglo XVII*, en A. Mieli, cit.
Phemister, P. y Brown, S. (2007), *Leibniz and the English-Speaking World*, Springer.
Popkin, R. (ed.) (1996), *Scepticism in the History of Philosophy. A Pan-American Dialogue*, Kluwer, Dordrecht.
Preston, A. (2007), *Analytic Philosophy: The History of an Illusion*, Continuum, London.
Rescher, N. (1993), *Pluralism: Against the Demand for Consensus*, Clarendon Press, Oxford.

Rorty, R. (1967), «Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy», en Id. (ed.), *The Linguistic Turn. Essays on Philosophical Method*, University of Chicago Press, Chicago/London, 1-40.
Rorty, R. (1989), *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge.
Russell, B. (1905). «On denoting»: *Mind*, 14, 479-493; trad. española en *Simpson* (1973), cit., 29-55.
Russell, B. (1959), «Mr. Strawson on referring», en *My Philosophical Development*, Allen & Unwin, London; trad. española en Simpson (1973), cit., 87-93.
Scruton, R. (1999), *Filosofía moderna: una introducción sinóptica*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile.
Simpson, T. M. (ed.) (1973), *Semántica filosófica: problemas y discusiones*, Edigraf, Buenos Aires.
Sluga, H. (1998), «What Has History to Do With Me? Wittgenstein and Analytic Philophy»: *Inquiry*, 41/1, 99-121.
Strawson, P. F. (1959), *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics,* Methuen, London.
Strawson, P. F. (1971), *Logico-Linguistic Papers*, Methuen, London.
Strawson, P. F. (1985), *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, Methuen, London.
Stroll, A. (2000), *Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Columbia University Press, New York.
Unamuno, M. de (1937), *Del sentimiento trágico de la vida*, Cultura, Santiago de Chile.
Wang, H. (1988), *Beyond Analytic Philosophy*, MIT Press, Cambridge, Mass.
Whitehead, A. y Russell, B. (1960-1963), *Principia Mathematica (second edition)*, Cambridge University Press, Cambridge, 3 vols.
Williams, B. (1996), «Contemporary Philosophy: A Second Look», en N. Bunnin y E. P. Tsui-James (eds.), *The Blackwell Companion to Philosophy*, Blackwell, Oxford, 23-34.
Williams, B. (2006), «Philosophy as a Humanistic Discipline», en *Philosophy as a Humanistic Discipline*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 180-199.
Wittgenstein, L. (1988), *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona.

LA NOCIÓN DE ANÁLISIS FILOSÓFICO*

Manuel García-Carpintero

1. INTRODUCCIÓN

En la clásica compilación que puso en circulación la expresión «giro lingüístico» para referirse a la innovación supuesta por la filosofía analítica, dice Richard Rorty: «Con 'filosofía lingüística' me voy a referir al punto de vista según el cual los problemas filosóficos son problemas que se pueden resolver (o disolver) o bien mediante una reforma del lenguaje, o bien mediante una mejor comprensión del lenguaje que ahora usamos» (Rorty, 1967, 3). Para muchos, el tiempo de esta concepción de la práctica filosófica ha quedado atrás, por encima de todo entre los que, sociológicamente al menos, se clasifican como «filósofos analíticos» (en cuanto que comparten una serie de supuestos respecto de qué tradición es preciso conocer, qué revistas conviene seguir, etcétera).

Una buena muestra se encuentra en la contribución de Tyler Burge (1992) al volumen que, con ocasión del centenario de la revista, dedicó *Philosophical Review* a examinar el estado de la cuestión en diferentes campos de la filosofía contemporánea. Su contribución se ocupa, para el período 1950-90, del ámbito de la filosofía del lenguaje y de la mente. En el curso de su informada e iluminadora exposición, Burge hace una observación con la que pocos hubiesen discrepado:

* Quiero agradecer sus comentarios sobre una versión anterior de este trabajo a José Díez, Maite Ezcurdia, Max Kölbel, Dan López de Sa y Genoveva Martí. A la financiación del mismo ha contribuido una ayuda de la DGI, MEC, HUM2004-05609-C02-01, y el DURSI, Generalitat de Catalunya, SGR01-0018, y *Distinció de Recerca de la Generalitat, Investigadors Reconeguts* 2002-2008.

> Gradual pero inconfundiblemente, la filosofía del lenguaje perdió en la última parte de los años setenta su lugar como punto de partida dominante para la actividad filosófica. Ninguna otra área de la filosofía tomó por completo el estatus que había tenido la filosofía del lenguaje desde los años cincuenta. Pero sin duda el grado de interés en la filosofía del lenguaje relativamente «pura» ha disminuido. Además, se ha producido una perceptible transferencia de fermento hacia cuestiones en la filosofía de la mente (*ibid.*, 27-28)[1].

Michael Dummett ha venido sosteniendo que la prioridad —característica del giro lingüístico según Rorty— asignada en la filosofía analítica al estudio del lenguaje, por contraste con el del pensamiento, es distintiva de la misma.

> Sólo con Frege se estableció finalmente el objeto propio de la filosofía: a saber, en primer lugar que el objetivo de la filosofía es el análisis de la estructura del *pensamiento*; segundo, que el estudio del *pensamiento* debe distinguirse claramente del estudio del proceso psicológico de *pensar*; y, finalmente, que el único método apropiado para analizar el pensamiento consiste en el análisis del *lenguaje*. [...] La aceptación de estos tres postulados es común a toda la escuela analítica (Dummett, 1978, 458).

En términos de sociología científica, no cabe duda de que respecto de una muy buena parte de su historia, es difícil negar ese aspecto de la apreciación de Dummett; así, para muchos «Über Sinn und Bedeutung» (1892) de Frege y «On Denoting», de Russell (1905) serían los artículos inaugurales de la tradición. Dummett también sostiene algo mucho más controvertido, que tal prioridad no es meramente metodológica, sino que se apoyaría en una concepción metafísica de la relación entre pensamiento y lenguaje; pero aquí dejaré al margen esta cuestión.

Este trabajo no tendrá el carácter de un examen histórico de diferentes propuestas o prácticas en torno a la naturaleza del análisis filosófico, pongamos por caso el examen de las concepciones de la filosofía de los padres fundadores de la filosofía analítica, Frege, Russell, Moore, el Wittgenstein del *Tractatus*; la «filosofía del lenguaje común» tal como la practicaran o concibieran el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, Austin, Strawson o Grice; la filosofía como parte homogénea de la empresa cognoscitiva de la que también forma parte la ciencia natural, en la visión de Quine, Putnam en alguno

1. Las referencias, aquí y en otros lugares, son a los textos originales; me ha parecido conveniente ofrecer las citas con mis propias traducciones.

de los estadios de su evolución y muchos filósofos contemporáneos; los nuevos racionalismos de Peacocke, Chalmers y otros. El interés que ello pudiera tener depende de lo iluminadoras o profundas que hayan podido ser esas propuestas, algo sobre lo que abrigo ciertas dudas (no en lo que respecta a sus aportaciones filosóficas, que son muchas y significativas en todos los casos mencionados, sino al elemento propiamente reflexivo, relativo a la naturaleza de la empresa filosófica en sí misma).

En lugar de eso, examinaré la actualidad del giro lingüístico en la filosofía analítica, evaluando críticamente, con la perspectiva que da el paso del tiempo, la citada afirmación de Burge, y con ello el papel del estudio del lenguaje en la investigación filosófica. Quizás quepa mantener hoy el núcleo de la observación de Burge en cuanto a la pérdida por la filosofía del lenguaje del lugar central ocupado desde los días del positivismo lógico; pero, a mi juicio, no sería hoy igualmente adecuado suscribir la percepción que Burge expresa, entonces a mi parecer generalizada, respecto del interés relativo en la filosofía del lenguaje y la filosofía de la mente. Quizás en la filosofía analítica no se asigne ya al estudio del lenguaje ese lugar central que para Rorty define el giro lingüístico y que es, según Dummett, constitutivo de esa tradición, pero la idea (expresada por Evans y otros) de que la filosofía de la mente fuese a ocupar tal lugar se ha revelado propia de una moda pasajera; al final aventuraré una hipótesis explicativa.

En el resto del trabajo me centraré en presentar brevemente, a manera de ejemplos ilustrativos, algunas propuestas recientes en cuatro ámbitos de discusión dentro de la filosofía del lenguaje que vienen ocupando la atención de algunos de los mejores filósofos contemporáneos desde el citado trabajo de Burge, y en los que a mi parecer se están haciendo contribuciones significativas. Se trata, en primer lugar, del uso de semánticas «bidimensionales» para tratar los problemas generados por las tesis de «referencia directa» propuestas al final de los sesenta y comienzo de los setenta por Kaplan, Kripke, Perry, Putnam y otros; en segundo lugar, de la distinción entre semántica y pragmática; en tercero, del fenómeno de la vaguedad; por último, de diversas propuestas contextualistas y relativistas respecto de las adscripciones de conocimiento. No hace falta insistir en que cualquier pretensión de cobertura exhaustiva, o incluso de que los temas elegidos sean de algún modo representativos, estaría aquí fuera de lugar. Lo que me propongo más bien es presentar ejemplos suficientemente representativos que permitan obtener algunas conclusiones significativas sobre la salud del giro lingüístico y el carácter de la metodología que inspiró, cosa que trataré de hacer en la sección final.

2. BIDIMENSIONALISMO

Junto con las aportaciones de los otros autores antes mencionados, *Naming and Necessity* de Saul Kripke (1980) convenció a muchos filósofos de que expresiones referenciales tales como nombres propios ('Héspero'), indéxicos y demostrativos ('yo', 'este planeta'), y términos de género natural ('agua', 'calor') son *designadores rígidos de iure*. Este rasgo las distingue de otras expresiones, como las descripciones definidas, que *de facto* pueden comportarse como designadores rígidos (expresiones que designan —si lo hacen— la misma entidad con respecto a todo mundo posible), pero *de iure* no lo son; así, cuando imaginamos situaciones posibles en que 'el primer español en ganar el Tour de Francia nació en Cuenca', podemos imaginar que el primer español que de hecho ganó el Tour de Francia, Bahamontes, nace en Cuenca en lugar de en Toledo, como de hecho ocurrió, pero podemos alternativamente imaginar que el de hecho segundo ganador, Ocaña, que de hecho nació en Cuenca, es el primer español en ganar el Tour por las razones que fueran: 'el primer español en ganar el Tour de Francia' puede designar diferentes individuos con respecto a diferentes situaciones posibles. Pero si tratamos de imaginar situaciones posibles en que 'Bahamontes nació en Cuenca' es verdadero, todas ellas concernirán al mismo individuo, la persona de hecho designada por 'Bahamontes'. Kripke argumentó convincentemente que esta tesis tiene importantes implicaciones filosóficas; en particular que, en contra de supuestos comunes a positivistas lógicos como Carnap y a sus críticos como Quine, profundamente asentados en sus respectivas visiones filosóficas, hay enunciados que expresan verdades necesarias sustantivas *de re*: verdades necesarias cuya necesidad no resulta del modo que hemos elegido para designar una entidad, sino, por así decirlo, de la naturaleza de la cosa misma. Casos paradigmáticos son ejemplificaciones de *si n existe n es F*, donde un designador rígido ocupa el lugar de 'n' y el lugar de 'es F' lo ocupa un predicado que significa una propiedad esencial no asociada *a priori* a su referente. (1) constituye uno de los ejemplos menos controvertidos:

(1) Si Fósforo existe, Fósforo es-idéntico-a-Héspero

Kripke, sin embargo, advirtió que la existencia de tales verdades modales *de re* suscita una fundamental perplejidad filosófica. Enunciados como (1) producen una *ilusión modal*: si Kripke tiene razón, significan verdades necesarias; pero, intuitivamente, lo que significan podría haber resultado ser de otro modo; intuitivamente parecen no ser necesarios en absoluto. Si Kripke tiene razón, ilusiones como la que

ilustra (1) no se producirán sólo en casos aislados, sino que habrá más bien un patrón sistemático. Ahora bien, esto entra en conflicto con una idea que el propio Kripke subscribe; a saber, que un mundo posible «no es un país distante que […] vemos por medio de un telescopio […] los 'mundos posibles' son *estipulados*, no *descubiertos* mediante telescopios poderosos» (Kripke, 1980, 44); «no se 'descubren' cosas sobre mundos posibles, sino que se estipulan» (*ibid*., 49)[2]. La existencia de conflictos sistemáticos entre apariencia y realidad no suscita ninguna dificultad, al menos desde un punto de vista realista, cuando el ámbito que las provoca es uno constituido por entidades plenamente objetivas, cuya existencia y naturaleza es independiente de la mente y el lenguaje. Pero es dudoso que la realidad modal tenga esas características. Notoriamente, David Lewis sostuvo lo contrario; pero no es menos notoria la resistencia de la gran mayoría de los filósofos a sus puntos de vista sobre la metafísica de la modalidad. Una concepción razonable de la realidad modal parece requerir que nuestro acceso epistémico a la misma sea fiable; es a esto a lo que parece apuntar el contraste que hace Kripke entre *estipular* y *descubrir*. Pero, por otro lado, es justamente esto lo que las ideas de Kripke sobre referencia y modalidad *de re*, por otro lado también atractivas, parecen cuestionar.

Kripke es sensible a esta perplejidad, y de hecho sugiere una solución a la misma:

> Cualquier verdad necesaria, sea *a priori* o *a posteriori*, no podría haber resultado ser de ningún otro modo. Sin embargo, en el caso de algunas verdades necesarias *a posteriori*, podemos decir que, en circunstancias probatorias cualitativamente idénticas, un enunciado cualitativo correspondiente podría haber sido falso (Kripke, 1980, 142).

Lo que aquí propone Kripke es el modelo para todas las propuestas «bidimensionales» que se han hecho después; la idea (expresada en la forma teóricamente cargada que Kripke intenta evitar, con ese lenguaje suyo que, calculadamente, evita tanto como es posible asumir compromisos teóricos) es que la ilusión modal la produce el que, mientras que lo que podríamos denominar el *contenido oficial* de (1) es una proposición en verdad necesaria, verdadera en todos los mundos posibles, de algún modo (1) está también asociado con otro contenido distinto, representativo de nuestras «circunstancias probatorias

2. En el prefacio de la misma obra, Kripke (1980, 15-20) hace observaciones similares en el sentido de que los mundos posibles son *dados por medio de descripciones estipulativas*.

cualitativas», contingente éste. Cuando experimentamos la ilusión de que (1) significa algo que podría no haber resultado el caso, es porque inadvertidamente estamos considerando esa otra proposición.

Esta idea bidimensional central puede también aplicarse a la otra categoría kripkeana que suscita perplejidades análogas a las ya comentadas, la de lo *contingente a priori*. Kripke (1980) indicó que, si uno introduce por estipulación un designador rígido *N* para designar a un objeto que satisface la descripción *D*, se puede decir de uno que conoce *a priori* «en algún sentido» (*ibid*., 63) la verdad del enunciado *N es D si N existe*, pese a que, típicamente, se tratará de un enunciado contingente; bajo supuestos usuales sobre el significado de 'Fósforo', (2) constituye un ejemplo que corresponde a (1):

(2) Fósforo es el cuerpo celeste que más brilla al este poco antes del amanecer, si existe

Para aplicar en este caso el modelo bidimensional tendríamos que mostrar que, si bien el contenido oficial de (2) es una proposición contingente, hay «un enunciado cualitativo correspondiente» que es necesario, y que de algún modo asociamos con (2) cuando lo juzgamos cognoscible *a priori*. Podríamos así recuperar parcialmente la idea tradicional de que todo lo conocido *a priori* es necesario, como Kripke (*ibid.*, 63, fn.) parece entrever.

Un artículo de Stalnaker (1978), «Assertion», desarrolló dentro del bien conocido marco teórico ofrecido por las semánticas de mundos posibles las sugerencias de Kripke. Stalnaker introdujo en ese artículo matrices bidimensionales para representar lo que denomina *conceptos proposicionales*. Si, por mor de la ilustración, consideramos sólo dos situaciones posibles, la siguiente matriz representa parcialmente el «contenido oficial» (respetando las ideas de Kripke sobre designación rígida) de (2); *i* es el estado real del mundo, y *j* un estado alternativo en que es más bien Marte el cuerpo celeste que más brilla al este poco antes del amanecer, por lo demás tan próximo al estado real como sea compatible con esto:

A

i	*j*
V	F

Los mundos *i* y *j* ilustran uno de los modos, el más obvio, en que la verdad o falsedad de lo que decimos depende del estado del mundo. Sin embargo, hace notar Stalnaker, hay otro modo en que «los hechos intervienen en la determinación del valor de verdad de lo que se expresa con una proferencia: es una cuestión fáctica que la proferencia tiene el contenido que tiene» (Stalnaker, 1978, 80). Si los hechos hubiesen sido distintos, lo significado podría haber cambiado, y con ello el valor de verdad de la proferencia. Dados los hechos astronómicos tal como son en *j*, si de todos modos se hubiese hecho la misma estipulación que en *i* para fijar la referencia de 'Fósforo', (2) hubiese expresado en *j* una segunda proposición, una sobre Marte; podemos representar esta segunda dimensión de dependencia con una segunda fila:

B

	i	*j*
i	V	F
j	F	V

La matriz *B* representa lo que Stalnaker llama un *concepto proposicional,* una función que lleva de mundos posibles a las proposiciones significadas en ellos por la proferencia, o, equivalentemente, una función de pares de mundos posibles en valores veritativos. Ahora bien, un concepto proposicional contiene (dentro del marco semántico de mundos posibles que estamos suponiendo) una nueva proposición, la *proposición diagonal*:

> Le llamaré *proposición diagonal* porque es la función de mundos posibles en valores de verdad que se puede leer a lo largo de la diagonal de la matriz desde la parte superior izquierda a la inferior derecha. En general, se trata de la proposición que, para cualquier *i*, es verdadera en *i* si y solamente si lo que la proferencia expresa en *i* es verdadero en *i* (*ibid.*, 81).

Stalnaker sostiene que, en este marco, un operador sobre conceptos proposicionales

> que dice que la proposición diagonal es necesaria [...] puede entenderse como un *operador de verdad a priori*, atendiendo a la distinción entre verdad a priori y necesaria enfatizada en la obra de Saul Kripke. Una verdad a priori es un enunciado que, si bien no expresa quizás una verdad necesaria, expresa una verdad en cualquier contexto. Esto será

así si y solamente si la proposición diagonal es necesaria, que es lo que dice el operador complejo (*ibid*., 83).

Esta afirmación proporciona una elaboración teórica de la idea que antes vimos sugerida por Kripke, a saber, que las verdades contingentes a priori son enunciados cuyo contenido oficial es contingente, aunque llevan asociado un distinto «enunciado cualitativo» necesario; éste tendría el contenido recogido por la «proposición diagonal» de Stalnaker.

En este marco, Stalnaker sugiere una explicación pragmática de ilusiones modales como la asociada a (1). El contenido kripkeano oficial de (1) sería (manteniendo las estipulaciones previas sobre *i* y *j*) una proposición necesaria con la siguiente matriz parcial:

CC

i	*j*
V	V

Dadas las estipulaciones previas sobre *j*, astronómicas y lingüísticas, la siguiente matriz representaría un concepto proposicional parcial para (1)[3]:

DD

	i	*j*
i	V	V
j	F	F

Stalnaker aduce consideraciones pragmáticas en virtud de las cuales sería razonable entender que una proferencia de (1) signifique, en lugar de su (necesario) contenido oficial kripkeano, la (contingente) proposición diagonal correspondiente, a saber, la proposición que indica que (1) expresa una verdad en cualquier contexto pertinente en que se profiera; tal sería el contenido de ese «enunciado cualitativo

3. Esto no es literalmente cierto. Teniendo en cuenta lo que representan los mundos en el eje vertical de *A* y *B* (a saber, contextos posibles de proferencia), las situaciones *i* y *j* se deben entender como «centradas» en torno a contrapartidas de la proferencia pertinente de (2); mientras que ahora, en *C* y *D*, los hemos de suponer centrados en torno a proferencias de (1). El lector hará las traslaciones necesarias, que en el texto omito para simplificar.

correspondiente» que Kripke menciona y que permitiría ofrecer una explicación de la consiguiente ilusión modal afín a la sugerida por Kripke. Retrospectivamente, Stalnaker resume así la propuesta bidimensional: «las verdades necesarias a posteriori y las contingentes a priori se pueden representar mediante conceptos proposicionales cuyas proposiciones diagonales difieren en estatuto modal de las proposiciones horizontales correspondientes al mundo real» (Stalnaker, 1999, 14).

Tanto la sugerencia de Kripke para dar cuenta de los problemas filosóficos suscitados por sus ideas semánticas y metafísicas, como elaboraciones teóricas tales como ésta de Stalnaker brevemente descrita y otras con parecidas motivaciones[4], se hicieron en ese período que Burge (1992) percibía como de declive relativo gradual del estudio de este tipo de cuestiones, al menos en cuanto al lugar central ocupado por ellas en las décadas precedentes como punto de partida dominante para la actividad filosófica. Sin embargo, su investigación ha resurgido con gran fuerza en los últimos años. Quizás irónicamente, la causa próxima está en el debate generado por el uso que se hace del marco bidimensional en un libro de Chalmers (1996) centrado en esas cuestiones de filosofía de la mente que Burge veía como más próximas a ocupar el lugar privilegiado de las propias de la filosofía del lenguaje.

El propio Kripke (1980) había utilizado su bosquejo de explicación para la ilusión modal antes descrita, en la famosa tercera conferencia de *Naming and Necessity*, como punto de partida para un ataque muy influyente a diversas formas de la tesis materialista sobre la mente y sus estados y procesos. Chalmers (1996) desarrolla esas críticas, utilizando para ello una versión propia del marco bidimensional. Esto ha llevado a un examen crítico al menos tan intenso de ese marco, como de las cuestiones mismas propias de la filosofía de la mente (sobre la naturaleza de los estados conscientes, y su conexión con procesos físicos, cerebrales en particular) que el marco permitía estudiar con cierta precisión. El debate se ha centrado en investigar los fundamentos filosóficos del marco bidimensional, en especial se ha debatido las posibilidades de articular la naturaleza de las «proposiciones diagonales» de Stalnaker, tratando de establecer si pueden servir o no para los propósitos antes bosquejados (a saber, aliviar suficientemente las perplejidades epistémico-modales kripkeanas).

A quienes estén familiarizados con los problemas tradicionales en filosofía del lenguaje que generaron inicialmente esas perplejidades

4. Una igualmente influyente entre ellas es la de Davies y Humberstone (1980), desarrollada a partir de las propuestas de Evans (1979).

kripkeanas, y los debates en torno a los mismos, no les resultará sorprendente cómo se ha acabado decantando tal debate. Los defensores de las virtudes del marco bidimensional para alcanzar sus propósitos centrales (como el propio Chalmers o Frank Jackson) están próximos a reivindicar con ello también formas de las tesis descriptivistas sobre la referencia (versiones de las cuales habían propuesto inicialmente Frege y Russell) originalmente cuestionadas por Kripke y los teóricos de la «referencia directa»; mientras que los partidarios de estas últimas tesis se alinean ahora entre los escépticos respecto de las virtudes del marco bidimensional (de manera destacada entre ellos Scott Soames y, quizás sorprendentemente, el propio Stalnaker). Ejemplos ilustrativos de la riqueza y la fertilidad de estas discusiones, y de su capacidad para iluminar viejas cuestiones que continúan abiertas, pueden encontrarse en los trabajos de estos y otros autores compilados por García-Carpintero y Macià (2006), así como en el recientemente publicado manifiesto anti-bidimensionalista de Soames (2005).

3. SEMÁNTICA Y PRAGMÁTICA

Cualquiera que haya impartido cursos introductorios de filosofía del lenguaje ha experimentado la frustración que producen las caracterizaciones al uso de la distinción entre los objetivos explicativos propios de la semántica y los de la pragmática, según las cuales la semántica se ocupa del significado mientras que la pragmática se ocupa del uso. ¿Qué significado pueden tener las palabras, si no es el que reciben en virtud del uso (convencional) que los hablantes hacen de ellas? En los años sesenta y setenta se produjo un importante debate respecto del modo correcto de enunciar la distinción, en parte en torno a las tesis de la referencia directa consideradas de nuevo en la próxima sección, en parte como consecuencia de la recepción de las influyentes críticas de Grice a las ideas de los filósofos del lenguaje común, el segundo Wittgenstein a la cabeza.

Recordaré en primer lugar estos últimos factores desencadenantes del debate en los sesenta y setenta. Grice (1975) llamó la atención sobre un fenómeno al que, caracterizándolo de una forma teóricamente iluminadora, describió con un término técnico introducido por él, «implicatura conversacional». El discurso de los políticos profesionales, expertos en las posibilidades de manipulación que proporciona su dominio, ofrece muy buenos ejemplos; Bill Clinton ha sido contemporáneamente un maestro (aunque un somero repaso a la prensa diaria atento al fenómeno revelará al lector brillantes aprendices

hispanos). En una famosa entrevista en el programa *60 Minutes*, el entrevistador Steve Kroft le pidió que comentara la afirmación de Gennifer Flowers de haber tenido 'un lío de doce años con usted'. Clinton replicó: 'esa alegación es falsa'. En el contexto, con las salvedades oportunas, Clinton dijo

(3) Es falso que yo tuviese un lío de doce años con Gennifer Flowers

En ese contexto, y dado el interés del público a que el entrevistador pretendía atender, es razonable entender (y, sin duda, esto es lo que entendieron automáticamente los espectadores no advertidos) que Clinton dijo:

(4) Es falso que yo tuviese un lío con Gennifer Flowers

Sin embargo, en un sentido que queremos teóricamente privilegiado de *decir*, (3) no *dice* (4); lo que (3) literalmente dice puede ser el caso, sin que lo sea (4) —si, como de hecho sucedía aquí, hubo en efecto un enredo amoroso secreto, pero duró algo menos de doce años—; Clinton admitiría después haber confundido intencionalmente al público en el programa, insistiendo pese a ello en no haber mentido (esto es, no haber dicho algo falso a sabiendas)[5].

En su crítica de la filosofía del lenguaje común, Grice señaló que es un fenómeno propio del uso que se hace de (3) el que se entienda que signifique (4); sin embargo, cualquier teoría razonable del significado para el castellano debería desestimar este dato, asignando a (3) un significado tal que la verdad de (3) en el contexto descrito sea compatible con la falsedad de (4) en ese mismo contexto. En este sentido, el significado *no* es el uso. Grice argumentó —mediante ejemplos, y sobre la base de su caracterización teórica del fenómeno— que, si bien la «implicatura conversacional» de (4) por (3) es altamente dependiente de aspectos idiosincráticos del contexto (y es en cuanto tal una implicatura «particularizada»), en principio podría esperarse que en algunos casos se produjese de manera «generalizada», esto es, que el uso de un cierto tipo de oración produjese en todos los contextos normales la implicatura, sin que lo «implicaturado» fuese parte de su semántica. Los desajustes entre la semántica propues-

5. El entrevistador, ducho en estas maniobras, no se dejó extraviar, y preguntó a continuación a Clinton: «así, ¿niega usted categóricamente haber tenido nunca un lío con Gennifer Flowers?». La respuesta de Clinton es otro ejemplo genial del mismo fenómeno: «Eso he dicho en el pasado, y lo mismo ha hecho ella».

ta para las conectivas lógicas en tratamientos formales y rasgos de su uso en el lenguaje común aducidos por Wittgenstein, Strawson y otros serían según Grice explicables de este modo, manteniendo así la relevancia teórica de tales tratamientos. Pues hay casos de uso de estas expresiones en que las mismas se comportan tal como se enuncia teóricamente en los tratamientos formales; los casos de aparente desajuste se pueden explicar como implicaturas generalizadas; y (así reza la «navaja de Occam modificada» que postula Grice), «no es conveniente multiplicar los significados lingüísticos sin necesidad».

Paso ahora a recordar el otro factor desencadenante del debate en los años sesenta y setenta sobre la distinción entre semántica y pragmática. Se ha señalado en alguna ocasión que, quizás irónicamente, la primera publicación en que se sugirieron algunos de los elementos antidescriptivistas centrales de lo que luego sería la teoría de la referencia directa no concernía a la semántica de los nombres propios o los deícticos, sino a la de las propias descripciones definidas. En efecto, Donnellan (1966) se apoya en usos muy frecuentes de las descripciones definidas, los usos por él denominados «referenciales», para cuestionar la adecuación de propuestas russellianas. Donnellan considera contextos tales como uno en que un hablante emite (5) haciendo un gesto sólo perceptible para su audiencia:

(5) El hombre que bebe un martini ingresará en prisión mañana

Donnellan señala que, en tales casos, el hablante será entendido como haciendo una afirmación sobre un individuo particular, no una afirmación general sobre un único individuo, quienquiera que sea, que bebe un martini; son indicios de esto que la afirmación será entendida como acerca del individuo imperceptiblemente señalado, incluso si lo que tiene en la copa de martini es en realidad agua, o si hay otro hombre en la barra bebiendo martini.

La proximidad a las tesis características de la referencia directa es clara; parece así que las afirmaciones pueden referir a, o ser acerca de, individuos particulares no en virtud de que contengan concepciones descriptivas que los identifican ante quienes las hacen o comprenden, sino meramente en virtud de que los usuarios están en relaciones contextuales con los referentes, que no necesariamente involucran su posesión de conceptos descriptivos identificativos —paradigmáticamente relaciones perceptivas, como en el ejemplo—. Esto sería lo que Kaplan, Kripke, Perry, Putnam y otros argumentarían después para el caso de la referencia por medio de nombres propios, deícticos y términos de género natural.

La cuestión de la distinción entre semántica y pragmática surge entonces con relación a estos casos por dos razones. En primer lugar, muchos (incluidos algunos partidarios de las tesis de la referencia directa) sostuvieron que los usos referenciales de las descripciones definidas puestos de relieve por Donnellan no son más que un caso de pragmática, en el sentido de Grice. El propio Grice (1969) y Kripke (1977) sostuvieron que es razonable mantener que la semántica de las descripciones definidas es esencialmente russelliana, que funcionan de manera general como expresiones cuantificativas, e interpretar los usos referenciales como un tipo de implicatura conversacional generalizada.

La segunda razón es más interesante. Incluso si se trata de un fenómeno pragmático, los casos de usos referenciales de descripciones en que la descripción sí identifica unívocamente al referente (y, en el curso del debate mencionado en el párrafo anterior, muchos argumentaron que todos los casos genuinos de usos referenciales, bien entendidos, son de este tipo) sugieren que los datos intuitivos que apoyan las tesis de la referencia directa no pueden ser completamente incompatibles con una concepción descriptivista o fregeana de la referencia. Concediendo que se trata de significados pragmáticos que una teoría semántica del lenguaje natural puede permitirse ignorar, esos significados tienen aún estas dos características: (*i*) los contenidos expresados son genuinamente singulares, «acerca de» un referente que los identifica en parte, aunque (*ii*) es también parte constitutiva de los mismos un material descriptivo, que identifica al referente. Si existen contenidos con estas dos características, aunque sea sólo como un fenómeno propio del uso del lenguaje, es al menos posible que estén convencionalizados en algunos lenguajes naturales recursos para expresar significados con las características (*i*) y (*ii*), que serían entonces parte de la semántica propiamente dicha de esas expresiones. Los deícticos, los nombres propios y los términos de género natural podrían ser, justamente, recursos tales. Apuntala esta conjetura el hecho de que, si reemplazamos 'el' en (5) por 'ese', pasamos de tener una expresión que quizás sólo *de facto* —pragmáticamente— sea un designador rígido kripkeano a otra que parece serlo *de iure*, en virtud de su semántica. Muchos (incluido el que esto escribe) han seguido a Dummett (1981) en ver aquí el comienzo del camino que lleva a la iluminación en cuanto a los fenómenos destacados por los teóricos de la referencia directa. Las propuestas bidimensionalistas esbozadas en la sección precedente serían pasos ulteriores en ese camino.

Pues bien, estos debates sobre la distinción entre semántica y pragmática iniciados en los años sesenta y setenta del siglo pasado han

continuado en la última década, en torno a los problemas descritos pero también en nuevos ámbitos. Una fuente principal de discusión ha sido la constatación de que el fenómeno de la dependencia contextual, cuyo estudio teórico suficientemente preciso iniciara Kaplan (1989), van mucho más allá de lo que nadie había imaginado antes. A partir de esta constatación, una serie de autores han recuperado, desde diferentes perspectivas, propuestas escépticas sobre la nítida distinción entre semántica y pragmática sugerida por Grice, próximas (con los matices que establecen sus diferencias respectivas) a las ideas sobre el lenguaje de los filósofos del lenguaje común. Los proponentes del «contextualismo» —que incluyen a Sperber y Wilson (1995); Carston (2002); Recanati (2004)— llaman la atención sobre ejemplos como (6) y (7):

(6) María ya ha desayunado
(7) El libro de Cela lleva ya veinte ediciones

Estos ejemplos tienen dos rasgos que los hacen interesantes. En primer lugar, lo que intuitivamente contaríamos como su significado literal difiere considerablemente del significado que les adscribiría una concepción de la semántica guiada por la ideas centrales de Grice, que la semántica se ocupa de significados determinados por las convenciones del lenguaje, y que estos significados no se deben multiplicar sin necesidad. Intuitivamente, el significado literal de (6) es que María ha desayunado *en las horas inmediatas al momento* de la proferencia. Sin embargo, sólo el tiempo verbal puede ser responsable de la significación aquí de un intervalo temporal; y el significado convencional del tiempo verbal en cuestión es muy poco específico, pues debe ser el mismo en (6) que en, pongamos por caso, 'María ya ha probado el ajenjo'. Algo análogo ocurre con (7); el significado intuitivamente literal asigna a 'de' la relación de autoría, pero el significado convencional de la preposición es mucho menos específico, como lo revelaría un repaso nada exhaustivo de sus múltiples usos. En segundo lugar, los mecanismos responsables de que «derivemos» en estos casos el significado intuitivamente literal a partir del significado convencional parecen coincidir con los mecanismos postulados por Grice para la derivación de las implicaturas conversacionales.

A partir de ejemplos como estos (que, es fácil ver una vez prestamos atención a ellos, podrían ofrecerse para casi todas las expresiones de los lenguajes naturales), los contextualistas cuestionan la relevancia de una distinción sustantiva y teóricamente significativa entre semántica y pragmática. Autores más próximos a la concepción

de Grice han ofrecido por su parte respuestas al desafío contextualista; los artículos incluidos en Szabó (2005) darán al lector una buena idea del refinamiento que ha adquirido el debate.

El refinamiento no es sólo filosófico; la discusión reciente pone de relieve la enorme relevancia para el debate de datos empíricos provenientes en especial de la lingüística (p. e., respecto de las características propias del nivel sintáctico denominado «forma lógica» en las teorías lingüísticas contemporáneas desarrolladas por Chomsky y sus seguidores, o niveles equivalentes en otras propuestas teóricas) y la neurociencia cognitiva (p. e., respecto del carácter modular del procesamiento de la información en el cerebro).

4. VAGUEDAD

La vaguedad permea el lenguaje natural. Su manifestación más clara es la existencia de casos limítrofes; así, si Sergi tiene un octavo de su cabeza regularmente cubierto de pelo, es indeterminado, indefinido, o ignoto de una manera peculiarmente irremediable, si ‘calvo’ se aplica o no a Sergi. La vaguedad puede muy bien ser esencial al funcionamiento del lenguaje natural. En una discusión científica sobre la alopecia, uno puede introducir estipulativamente un término semánticamente próximo a ‘calvo’, lo suficientemente preciso como para que Sergi no sea ya un caso limítrofe de su aplicación. Pero es más que dubitable que un término así pudiera hacer la función que hace ‘calvo’. Entre otras cosas, uno no estaría tan fácilmente justificado en pensar, a simple vista, que el término se aplica a un objeto sin otra ayuda que la percepción normal; no estaría tampoco, por consiguiente, en posición de hacer aseveraciones correctas, y de transmitir así información por medio del lenguaje, sólo sobre una base probatoria tal. Lo dicho aquí para ‘calvo’ se aplica a muchos otros términos; el lenguaje natural incluye lo que parecen ser operadores destinados a modificar la vaguedad de los términos, como por ejemplo ‘bastante’, ‘poco’, etcétera.

Notoriamente, la vaguedad está en el origen de una bien conocida paradoja, el *sorites*. La premisa mayor de este razonamiento, continuando con el ejemplo de ‘calvo’, diría: *para cada n, si un hombre con n pelos regularmente distribuidos es calvo, uno con n + 1 pelos es calvo*. La menor: *un hombre sin pelo es calvo*. Aplicando la lógica clásica, obtenemos esta conclusión: *un hombre con cuatrocientos mil pelos es calvo*, lo que intuitivamente es tan falso como verdaderas parecen intuitivamente las dos premisas.

Aunque la vaguedad se ha venido estudiando desde la antigüedad clásica, y en particular a lo largo del siglo XX diversos autores estudiaron una variedad de modelos, entre ellos alternativas «multi-valuadas» a la lógica clásica, cabe simpatizar con Kripke (1980, 51n) cuando observa, en el curso de las conferencias que originaron en buena medida los debates glosados en las secciones precedentes, que «los lógicos no han desarrollado una lógica de la vaguedad». Sin embargo, poco después de esa anotación (que aparece en la primera versión publicada de las conferencias, en 1973), un número especial de la revista *Synthese* incluyó diversas aportaciones prometedoras, en particular un muy influyente trabajo de Fine (1975). Fine echa mano de las técnicas superevaluativistas (desarrolladas anteriormente por van Fraassen para tratar fallas veritativas originadas por términos sin referencia y fallos presuposicionales) para elaborar una concepción intuitivamente sugestiva de la vaguedad, de acuerdo con la cual ésta tiene su origen en el propio lenguaje. El aspecto más atractivo de la propuesta de Fine lo recoge con tino recientemente otro de los contribuyentes destacados al número de *Synthese* antes mencionado, Crispin Wright (2004a, 88): «La amplia acogida de la semántica superevaluativista para el discurso vago se debe sin duda a su promesa de conservar la lógica clásica en un terreno que parece inhóspito para ella».

En efecto, el superevaluativismo permite hacer compatible el rechazo del principio de bivalencia (de modo que, por ejemplo, 'Sergi es calvo' no sería, proferido en las anteriores circunstancias, ni verdadero ni falso) con la preservación de (una parte sustantiva de) la lógica clásica, por ejemplo el principio del tercero excluido (de modo que 'Sergi es calvo o no es calvo', incluso si proferido en esas mismas circunstancias, sería aún una verdad lógica). Para ello, la semántica superevaluativista introduce *precisiones admisibles* de un lenguaje (convenientemente formalizado). Una precisión admisible es un modelo clásico para el lenguaje, en que se asignan valores semánticos a los términos de manera tal que *la clase completa* de las precisiones constituya una regimentación apropiadamente suficiente de su significado. Por ejemplo, si 'calvo' se aplica claramente a *o*, *o* está en su extensión en cualquier precisión admisible; si claramente no se aplica a *o*, *o* no está en su extensión en ningún modelo admisible; si *a* es más calvo que *b*, y *b* está en la extensión de 'calvo' en un modelo admisible, también lo está *a*; etc.[6]. En la semántica superevaluativista, un

6. La cualificación de que ha de ser globalmente la clase de las precisiones admisibles, y no cada una de ellas aisladamente, se hace con el fin de prevenir una confusión que anima críticas decididamente extraviadas de la propuesta superevaluativista,

enunciado es verdadero si es satisfecho en todas las precisiones admisibles, y falso si no es satisfecho en ninguna. En otro caso (como, por ejemplo, el de 'Sergi es calvo' en la situación antes descrita) el enunciado no es verdadero ni falso.

Si la propuesta superevaluativista es correcta, la respuesta al sorites es que su premisa mayor es falsa. En cada precisión admisible (dado que cada una es un modelo clásico) hay un «punto de corte» para 'calvo' —un número *n* tal que 'calvo' se aplica a un hombre con *n + 1* pelos regularmente distribuidos, y no se aplica a uno con *n* pelos. Sin embargo, aunque *hay un n tal que un hombre con n pelos regularmente distribuidos es calvo, y uno con n + 1 pelos no es calvo* es por consiguiente verdadera (satisfecha en toda precisión admisible), no es por ello verdadera ninguna de las oraciones que podemos obtener sustituyendo '*n*' por un numeral en *un hombre con n pelos regularmente distribuidos es calvo, y uno con n + 1 pelos no es calvo*; pues cualquiera de éstas no es satisfecha en alguna precisión admisible—. La intuición de que la premisa mayor del sorites es verdadera se origina, según el superevaluativista, en que nuestra comprensión intuitiva del lenguaje no permite apreciar la posibilidad de que el enunciado existencial sea verdadero, sin que lo sea ninguno de sus «testigos» —ninguno de los enunciados singulares que constituiría un «contraejemplo» a la premisa mayor—. La parte correcta de la intuición es sólo esta última, que no hay puntos de corte para los predicados vagos; el superevaluativismo hace esto compatible con la falsedad de la premisa mayor del sorites.

Pese a su atractivo, la propuesta superevaluativista no está exenta de problemas; así lo pone de relieve Williamson (1994), en una brillante investigación exhaustiva de la vaguedad. Una cuestión no menor es que, si bien la semántica superevaluativista valida principios lógicos como el tercero excluido, no es inmediato que sea enteramente compatible con la lógica clásica[7]. Pero el problema prin-

como la de Fodor y Lepore (1996). Su argumento se apoya en la tesis de que todo modelo aceptable del lenguaje debe respetar las verdades conceptuales constitutivas del mismo, y en que es una verdad conceptual que 'calvo' funciona en el lenguaje de tal manera que, en las circunstancias descritas, no está determinado si Sergi es calvo o no. El punto de partida del argumento es injustificado; para los propósitos de la regimentación, lo relevante es que el conjunto de las precisiones admisibles constituya una buena aproximación semántica al lenguaje regimentado. (El fenómeno de la vaguedad de orden superior —que «es un caso limítrofe de 'calvo'» sea también vago— requiere ulteriores matizaciones que aquí omito.)

7. Si un argumento válido ha de preservar la verdad tal como la entiende el superevaluativismo —verdad determinada—, entonces ciertas reglas que permiten la transición de argumentos válidos a argumentos válidos en la lógica clásica, como el

cipal que señala Williamson es que la propuesta exige abandonar la concepción «descitativa» de la verdad que se suele atribuir a Tarski, y que cuenta con muchos adeptos. Sin entrar en los detalles, es fácil ver cuál es el problema. El superevaluativismo acepta *Sergi es calvo o Sergi no es calvo*; ahora bien, si aceptamos también *'Sergi es calvo' es verdadero syss 'Sergi es calvo'*, un razonamiento basado en el silogismo disyuntivo, junto con otras premisas plausibles, establece que *'Sergi es calvo' es verdadero o 'Sergi es calvo' es falso*, que el superevaluativista rechaza.

Williamson (1994), tanto como el superevaluativista o más, considera que la lógica clásica es un buen modelo de la validez de los razonamientos en lenguaje natural. Tras su exhaustivo examen crítico de las diferentes teorías de la vaguedad, sobre esa base concluye con una propuesta a primera vista increíble, la concepción *epistemicista*. De acuerdo con la misma, la vaguedad no constituye ninguna objeción al principio de bivalencia. 'Calvo' (y 'bastante calvo', 'un poco calvo', 'algo así como un poco calvo', etc.) tiene un significado en nuestro lenguaje tal que, incluso en las circunstancias anteriores, o bien se aplica de hecho a Sergi o bien no se aplica. La indeterminación o indefinición propia de los casos limítrofes que invocamos para caracterizar la vaguedad no es más que una forma de ignorancia. La premisa mayor del sorites es lisa y llanamente falsa; nuestra impresión de que no lo es se debe a nuestro atisbo confuso de lo peculiarmente irremediable de esa ignorancia.

Esta propuesta, que a buen seguro resultará a primera vista increíble a quien no esté familiarizado con los debates recientes[8], la defiende Williamson mediante críticas afiladas de las alternativas intuitivamente más plausibles y consideraciones positivas inteligentes. Ha suscitado así en los últimos años un debate muy rico, y a mi parecer muy iluminador. Quizás la aportación más importante de Williamson esté en su explicación de la naturaleza de la ignorancia, según él característicamente presente en los casos de vaguedad. Williamson apela a un principio epistémico que parece razonable; se trata de una alternativa a las diversas propuestas en la literatura epistemológica para recoger la idea intuitiva de que una creencia que constituya conocimiento debe estar conectada de una forma no accidental con lo que

teorema de la deducción, no valen; *p*, por tanto *determinadamente p* es válido, pero no lo es *si p entonces determinadamente p* (cf. Williamson, 1994, 151-153).

8. La verdad es que, incluso a segunda vista, el epistemicismo continúa pareciendo increíble a muchos ya familiarizados con tales debates, el autor de estas líneas entre ellos.

la hace verdadera. Williamson formula esta idea como una condición necesaria para saber *p*, que este conocimiento sea *seguro*, o deje suficientes *márgenes para el error*, que la creencia en cuestión *no pudiera haberse dado fácilmente en una situación en que p fuese falsa*.

Tal como usamos 'calvo' (quizás relativamente a un contexto dado), el predicado tiene un significado según el cual hay un número *n* tal que el predicado se aplica a quienes tienen *n* pelos, y no se aplica a quienes tienen $n + 1$. Sin embargo, para estar en posición de saber cuál es este «punto de corte», tendríamos que conocer el significado que tiene el predicado en nuestro lenguaje. Ahora bien, según Williamson es imposible tener tal conocimiento, porque el supuesto de que lo tenemos violaría la condición de seguridad. Pues el significado de los predicados como 'calvo' depende hasta tal punto de circunstancias mal conocidas (las disposiciones de los hablantes a usarlo en ciertas circunstancias, etc.), que, compatiblemente con cualesquiera elementos de prueba que pudiéramos reunir, el predicado fácilmente podría haber tenido otros significados distintos, de manera que el punto de corte sería entonces otro.

Posteriormente, Williamson (2000) ha publicado un libro sobre temas epistemológicos en que elabora y hace un extenso uso de este principio de *seguridad* o *márgenes para el error*, desarrollando una epistemología sumamente original y muy coherente con el externismo y el realismo del trabajo de Kripke (1980) en el origen de los debates glosados en las secciones precedentes —un libro que a buen seguro resultará tan polémico e influyente como el anterior sobre la vaguedad—. Compilaciones recientes, como la que incluye el trabajo de Wright (2004a) antes citado, o la de Keefe y Smith (1997), pueden dar al lector una buena idea de la riqueza de estas recientes aportaciones a la comprensión del fenómeno de la vaguedad.

5. CONTEXTUALISMO EPISTEMOLÓGICO

Entre las expresiones del lenguaje natural susceptibles de generar vaguedad están notoriamente los adjetivos que admiten grados, como 'alto' o 'rico', aquellos que aparecen en construcciones comparativas y superlativas ('más alto que', 'el más rico') o de asignación de medida ('2 metros de alto').

Estas expresiones son contextualmente dependientes:

(8) Con sus 1,86 metros, Pau es alto

Si se está hablando de la altura de los españoles, una proferencia de (8) sería juzgada verdadera; pero si es de la altura de los pivotes del baloncesto que se habla, sería en cambio juzgada falsa. Una explicación para ello es que los adjetivos graduables son, como los deícticos tales como 'él' o 'este caballo', expresiones dependientes del contexto; sus usos pueden significar unas u otras propiedades (una que tienen los individuos cerca de 1,75 o más, en el primer contexto, o una que tienen los individuos con cerca de 1,90 o más, en el otro, pongamos por caso), en relación con *clases de comparación* aportadas por el contexto en que se usan (la clase de los españoles, o la de los pivotes de baloncesto, en nuestro ejemplo)[9].

Diversos epistemólogos —DeRose (1995) es una referencia influyente— han hecho notar que las adscripciones de conocimiento —y otras relacionadas, tales como las afirmaciones sobre lo que podría o debería ser el caso, en los sentidos epistémicos de esas modalidades— muestran un patrón de dependencia contextual comparable al de los adjetivos graduables. Consideremos por ejemplo (9):

(9) Pau sabía a las 20 horas del 31/5/2006 que su jefe estaba en el despacho

En el contexto de una conversación cotidiana, en la que se ha establecido que Pau había visto claramente a su jefe entrar en el despacho por la única puerta de acceso unos minutos antes, y no le había visto salir entretanto, contaríamos (9) como verdadera. Sin embargo, con esos mismos elementos probatorios, (9) no se aceptaría como verdadera en un juicio en el que está en cuestión si el jefe, acusado de asesinato, tenía o no una coartada, si en el despacho hay una ventana por la que el jefe, aun improbablemente, podría también haber salido.

Una propuesta contextualista respecto de la semántica del verbo 'saber', análoga a la descrita antes para los adjetivos graduables, daría cuenta de estos juicios. De acuerdo con la misma, diferentes usos de ese verbo significarían diferentes relaciones, en función, pongamos por caso, de la mayor o menos exigencia que el contexto de la adscripción imponga a la calidad de los datos de que el sujeto al que se adscribe conocimiento de una proposición precisa disponer para conocerla. La propuesta de Williamson mencionada al final de

9. Como refleja el recurso al término inductor de vaguedad 'cerca de' en la explicación precedente, la especificación de una clase de comparación en un contexto no parece eliminar la vaguedad; incluso ciñéndonos a un contexto, existen casos limítrofes de 'alto', y podríamos fácilmente generar una *sorites*.

la sección anterior, en el sentido de que una condición necesaria para el conocimiento es que sea *seguro*, o deje suficientes *márgenes para el error*, que para constituir conocimiento una creencia *no pudiera haberse dado fácilmente en una situación en que p fuese falsa* permitiría justificar esta dependencia contextual de la relación cognitiva precisa adscrita en un uso concreto del verbo 'saber': circunstancias imaginables en un contexto dado, dados los intereses, expectativas, etc., propios del mismo, cuya estimación llevaría a contar como *insegura* la creencia implícitamente atribuida a Pau en (9), simplemente no son pertinentes en otros contextos, en que, como en el ejemplo, hay menos en juego.

Los epistemólogos contextualistas como DeRose han utilizado este tipo de propuestas puramente semánticas para reivindicar parcialmente un tratamiento del tradicional problema epistemológico del escepticismo propuesto originalmente por Fred Dretske y Robert Nozick en los años setenta, en una forma no sujeta a objeciones bien conocidas a esas propuestas. Como es notorio, Moore propuso rechazar el escepticismo mediante el siguiente argumento:

(10) (*i*) He aquí una mano
(*ii*) Si hay aquí una mano, existe el mundo externo
Por tanto, existe el mundo externo

(10) tiene un aire de petición de principio, en virtud del cual no ha parecido muy convincente a muchos epistemólogos; como en otros argumentos que constituyen peticiones de principio, parece intuitivamente que cualesquiera elementos probatorios que uno pueda aducir para justificar la primera premisa (una serie de experiencias perceptivas, pongamos por caso) no puede razonablemente invocarse para justificar también, en virtud de (*ii*), la conclusión; en los términos de Crispin Wright (2004b), parece que el argumento (10) no permite transmitir la justificación de las premisas a la conclusión —según Wright, porque sólo cuando ya se cuenta con justificación independiente para la conclusión, son datos tales como las experiencias perceptivas justificación suficiente para la premisa (*i*).

Dretske y Nozick propusieron una epistemología que también rechaza el argumento de Moore, aunque desde supuestos más controvertidos. Ambos utilizan variaciones sobre un principio de *sensibilidad* o *razones conclusivas*, en virtud del cual el conocimiento de que *p* requiere que, si *p* no fuese el caso, uno no juzgaría que *p* sobre la base de las mismas razones que en la situación real. En aplicación de este principio, Dretske y Nozick aceptan que Moore sepa (*i*) —pues

en una situación contrafáctica próxima en que no hay ante mí una mano, mis experiencias perceptivas no me llevarían a juzgar que la hay—, pero rechazan que sepa la conclusión de (10) —pues en una situación contrafáctica en que no existe el mundo externo (mis impresiones al efecto las produce el Genio Maligno, o las máquinas que mantienen la ilusión virtual de *Matrix*) yo juzgaría aún que existe. Para mantener ambos diagnósticos, Dretske y Nozick propusieron rechazar un *Principio de Clausura*, en el sentido de que, si alguien sabe p_1,... p_n, deduce competentemente a partir de estas proposiciones *q* —reteniendo entretanto el conocimiento de p_1,... p_n— entonces sabe también *q*. El primer capítulo de Hawthorne (2004), un excelente examen reciente de estas cuestiones, diagnostica acertadamente las dificultades que conlleva rechazar este principio.

Como enfatiza DeRose (1995), el contextualismo permite mantener los aspectos más atractivos de la epistemología anti-escéptica de Dretske y Nozick, sin estas dificultades. El diagnóstico contextualista es que cuando consideramos adscripciones de conocimiento pasando de las premisas de (10) a la conclusión, se produce un inadvertido cambio de contexto. La conclusión introduce un contexto en que 'saber' significa una relación mucho más exigente que la que significa en los contextos más cotidianos, como aquellos en que se consideran adscripciones relativas a las premisas. Si se mantiene la univocidad de 'saber' a lo largo de las adscripciones, se respeta el Principio de Clausura; en un contexto escéptico, no cabe adscribir con verdad conocimiento de la conclusión, ni por tanto de la primera premisa, mientras que en uno cotidiano cabe adscribir conocimiento de la primera premisa, pero también de la conclusión.

No me importa aquí tanto el valor estrictamente epistemológico que pueda tener este contextualismo, como observar que, de nuevo, tenemos aquí un ejemplo de la última década que revela cómo una cuestión filosófica tradicional sigue pudiéndose abordar fructíferamente desde nuevos ángulos con herramientas provenientes de la filosofía del lenguaje. El lector encontrará interesantes discusiones críticas a este respecto del contextualismo epistemológico en el libro de Hawthorne (2004) ya mencionado, así como en la reciente compilación de Preyer y Peter (2005). En ambas referencias encontrará el despuntar de una variante del contextualismo aún más radical, una versión parcial del tipo de propuestas de relativización de la verdad que hace el personaje de Protágoras en el *Teeteto* de Platón, de acuerdo con la cual las adscripciones de saber sólo tienen valor de verdad relativamente a cada contexto en que se evalúan; Richard (en prensa) y Stanley (2005) son buenas referencias, el primero en favor y el

segundo en contra, para estas nuevas propuestas; ambas posiciones están bien representadas en Kölbel y García-Carpintero (2008), una compilación reciente.

6. CONCLUSIÓN

He presentado en las secciones anteriores esbozos de cuatro de los debates que, a mi juicio, más fructíferamente se están produciendo en el ámbito de la filosofía del lenguaje en los últimos años; he procurado dar una indicación suficiente de su tenor (así como algunas sugerencias bibliográficas útiles para quien pueda estar interesado en profundizar algo más en cualquiera de ellos). Como dije al comienzo, la comparación entre la energía empleada en los mismos y la empleada en los debates más acalorados en la filosofía de la mente al comienzo de los noventa (la eficacia causal del contenido, la naturaleza de la conciencia, la intencionalidad propiamente mental, la relación entre mente y cuerpo), a juzgar al menos por lo que se publica en las revistas de filosofía más generalistas, indica que no se ha acabado de materializar esa «transferencia de fermento hacia cuestiones en la filosofía de la mente» prevista por Burge (1992). Concluiré con la hipótesis explicativa que anuncié en la introducción, y con algunas observaciones sobre la naturaleza del análisis filosófico basadas en los ejemplos ilustrativos previos.

Para irritación de los que practicamos la filosofía desde una perspectiva «analítica», los que la practican desde una perspectiva «continental» etiquetan habitualmente a los primeros de positivistas lógicos. La justificada irritación la produce la ignorancia que la identificación revela del hecho de que, al menos desde los años setenta, los filósofos analíticos distan mucho de compartir colectivamente una ideología cercana a las opiniones de Carnap, Reichenbach, Neurath, Ayer u otros miembros ilustres de la escuela a la que —con cuestionable intención derogatoria— así se les asimila. Sin duda hay entre los filósofos analíticos algunos que defenderían tales opiniones; pero la pluralidad ideológica es mucho mayor de lo que la etiqueta permite sospechar. En particular, para cualquier tesis filosófica suficientemente sustantiva defendida por un filósofo continental, o simplemente por un filósofo tradicional, puede encontrarse algún filósofo analítico contemporáneo que la haya al menos explorado con simpatía. Para muestra, basta examinar el debate sobre la relativización de la verdad mencionado al final de la sección precedente. Autores recientes como Mark Richard o John MacFarlane han enunciado con clari-

dad y defendido tesis relativistas sobre la verdad claramente análogas a las que Platón atribuye a los sofistas, o defiende, pongamos por caso, Nietzsche en alguno de sus escritos, si bien tales autores las restringen a ámbitos específicos, en particular ámbitos evaluativos (adscripciones de conocimiento o justificación epistémica, juicios de gusto).

No se trata de un ejemplo aislado, como pone de relieve cualquiera de los otros debates. El bidimensionalismo (o variantes del mismo) se propone fundamentalmente como un recurso que permite sostener posiciones racionalistas tradicionales, cercanas a las de Platón, Leibniz o Kant: así se entiende explícitamente en autores como Christopher Peacocke, George Bealer o David Chalmers; y sus críticos expresan en términos igualmente analíticos el sentir de los diversos críticos del racionalismo presentes a lo largo de la historia de la disciplina. Cabe ver en el contextualismo semántico de autores como Charles Travis o François Recanati una versión analítica de las concepciones del lenguaje y la interacción intencional del propio Nietzsche, y de muchos de sus seguidores en la tradición «continental». Las dificultades que presenta el fenómeno de la vaguedad, reflejadas en el hecho de que la parte más convincente de los argumentos de Williamson en favor de una posición tan increíble como la suya la constituyan sus críticas a las teorías alternativas a primera vista más plausibles, han llevado a autores recientes a articular y sostener posiciones «nihilistas», elaboraciones de la idea de que el lenguaje natural y el pensamiento que en él se expresa son constitutivamente incoherentes, incapaces de asir consistentemente realidad alguna —posiciones muy próximas a actitudes «continentales».

Sin embargo, si nos atenemos a rasgos más externos que los propiamente ideológicos, sí cabe pensar que la filosofía analítica se distingue típicamente de la continental por esa mayor proximidad a la ciencia tan cara a los positivistas lógicos; una proximidad cuando menos metodológica y sociológica. Metodológica: los filósofos analíticos intentan encontrar una caracterización lo más teóricamente neutra y clara posible de los problemas que pretenden tratar, apelando por encima de todo a lo que en el caso de la filosofía corresponde a los fenómenos empíricos en el caso de la ciencia, a saber, intuiciones claras sobre la aplicación de conceptos respecto de situaciones bien caracterizadas; hacen sus propuestas lo más claramente posibles, empleando para ello cuando es posible instrumental matemático, en especial las herramientas que ofrece la lógica, tomando seriamente en consideración la relación que puede haber entre esas propuestas y el estado del conocimiento científico en general; e indican con la mayor claridad posible qué argumentos, a partir de los elementos pro-

batorios, justifican tales propuestas. Sociológica: en consonancia con lo dicho sobre su peculiaridad metodológica, los filósofos analíticos tienden a preferir abordar problemas bien acotados paso a paso, y dar a conocer sus resultados propiamente científicos mediante artículos breves en revistas dirigidas al especialista.

Es sobre este fondo que puede a mi juicio entenderse la resistencia de la filosofía del lenguaje a ser desplazada por la filosofía de la mente del núcleo en que se abordan los problemas centrales de la filosofía. El desarrollo de la lógica es sin duda uno de los grandes logros intelectuales del pasado siglo; es un desarrollo tanto propiamente teórico —con el tratamiento de nuevos aspectos del razonamiento, como la modalidad y la vaguedad— como empírico —con la aplicación de las herramientas lógicas a la lingüística entrevista inicialmente por Chomsky a mediados del siglo pasado, y perseguida con tanto éxito por él y otros muchos en las décadas subsiguientes—. Quizás, contra Dummett, el pensamiento sea ontológicamente independiente del lenguaje; quizás el pensamiento provoque problemas filosóficos independientes de los que suscita el pensamiento que se expresa en el lenguaje, y en sí mismos interesantes. Pero el caso es que, por ahora, el pensamiento que se expresa en el lenguaje continua motivando un buen número de cuestiones sin respuesta, para abordar las cuales disponemos de algunos de los recursos que, para quienes compartimos las aspiraciones metodológicas y sociológicas «científicas» características de la filosofía analítica, permiten al menos abrigar fundadas expectativas de que el tiempo empleado en estudiarlas no nos resulte al final malgastado.

Si se nos permite una descripción suficientemente genérica, en los cuatro ejemplos ilustrativos previos cabe apreciar que se echa mano de una misma metodología característica de la filosofía analítica. En todos ellos se utiliza un instrumental lógico para proponer de un modo suficientemente preciso teorías explicativas de la naturaleza de ciertos conceptos expresados en el lenguaje y fenómenos a ellos asociados (el papel de elementos descriptivos en nuestros conceptos singulares, la relación entre el significado expresado mediante mecanismos pragmáticos y el significado lingüístico, la vaguedad, las adscripciones de conocimiento); teorías capaces de al menos concordar, si no explicar, ciertas intuiciones paradigmáticas indicativas del manejo correcto de tales conceptos. Como prototipo de tales intuiciones tenemos los juicios que generan las situaciones-Gettier en la discusión respecto de si es correcto analizar el conocimiento como creencia verdadera justificada.

Si hubiésemos de explorar propuestas teóricamente más comprometidas en cuanto a la naturaleza del análisis, deberíamos comenzar

elucidando la noción de *intuición* a que aquí apelamos, y justificando la existencia de una actividad intencional distintiva que responda a ella. Siguiendo a Bealer (1998), podemos hacerlo invocando una analogía con las consideraciones que llevan a introducir la distinción entre *sensación* y *juicio perceptivo*. La percepción constituye en humanos epistémicamente competentes una forma de conocimiento; es una actividad cognoscitiva que hace verdaderas las adscripciones que hacemos con oraciones como 'S ve que …', 'S oye que …', que se distingue por involucrar *experiencias perceptivas* o *sensaciones*. Tal y como se conciben aquí, las sensaciones tienen, como los juicios perceptivos, *contenidos*; representan el mundo de un cierto modo, correcta o incorrectamente. La percepción es *factiva* (si alguien percibe que *p*, *p*), pero no la experiencia perceptiva[10]. Fatigo el ojo izquierdo, mirando atentamente durante un minuto con el derecho cerrado a una superficie de color bermellón puro. Inmediatamente, miro en t_1 con el ojo derecho a la superficie, juzgo (1) «he aquí (t_1) bermellón», y acto seguido miro en t_2 a la superficie con el ojo izquierdo fatigado, considero y rechazo el juicio (2) «he aquí (t_2) pardo», para juzgar más bien (3) 'he aquí (t_1) bermellón'. (1) y (2) expresan juicios perceptivos (en el caso de (2), uno sólo posible, que el sujeto se abstiene de efectuar, o al menos de tomar en consideración para su acción), pero no (3).

Este ejemplo se ofrece con la intención de suscitar intuiciones que apoyan dos razones para introducir en nuestra ontología sensaciones, además de juicios perceptivos: en primer lugar, podemos así explicar las diferencias fenoménicas entre los juicios (1) y (2), por un lado, y (3). Tenemos en los casos (1) y (2), pero no en (3), una impresión fenoménica que James Pryor caracteriza así:

> Nuestra experiencia representa proposiciones de tal modo que «sentimos como si» bastase que se nos representan así para decir que tales proposiciones son verdaderas, y que estamos percibiendo su verdad. […] Creo que este «sentimiento» es en parte lo que distingue la actitud de experimentar que *p* de otras actitudes proposicionales, como la creencia o la imaginación visual (Pryor, 2000, 547).

Como señala Pryor, estas diferencias fenoménicas subsisten incluso si, a la vez que hacemos el juicio (3), nos imaginamos la superficie en cuestión siendo bermellón. Otros autores utilizan metáforas como

10. García-Carpintero (2002a y 2002b) ofrece algunos argumentos contra la llamada *concepción disyuntiva* de la sensación, aquí ignorada, y ulteriores referencias.

«manifestación» o «revelación» para poner de relieve este carácter, digamos, *presentante* de la experiencia perceptiva. En segundo lugar, aunque recogiésemos, como parece razonable, la relación entre sensación y juicio perceptivo haciendo constitutiva de la sensación una inclinación a juzgar, dadas las condiciones apropiadas (en particular, supuestas las capacidades conceptuales pertinentes)[11], la explicación apropiada del caso (2) requiere postular la existencia categórica de algo; la mera existencia de una disposición cuya manifestación es la existencia categórica de un juicio intuitivamente no basta.

Como las experiencias perceptivas así entendidas, las intuiciones son estados conscientes, con contenido representativo, que comparten con las experiencias ese carácter fenoménico *presentante* que las metáforas en el último parágrafo de la sección anterior tratan de recoger. En virtud del mismo, igual que una experiencia perceptiva de que *p* nos inclina a juzgar que *p* (incluso cuando, en virtud de nuestro conocimiento de que se dan circunstancias revocantes nos resistimos al menos a actuar de acuerdo con la aceptación del juicio de que *p*) una intuición de que *p* nos inclina a juzgar que *p*. Como ejemplo de ilusión intuitiva (inclinación a juzgar basada en la intuición, junto con la resistencia a hacerlo o al menos a comportarse de acuerdo con ello), tenemos nuestra actitud ante la proposición de que el número de los pares es menor que el de los naturales, o ante casos concretos de la falacia del jugador (que cuanto más se ha repetido un número obtenido en una lotería no sesgada, menos probable es que vuelva a repetirse).

Más allá de la caracterización mínima del análisis filosófico hasta aquí esbozada, encontramos diferentes posiciones filosóficas sobre el conocimiento a priori en general y el filosófico en particular que, a grandes rasgos, podríamos clasificar como empirista o naturalista radical, racionalista moderada y racionalista radical. Por *racionalismo radical* entiendo la tesis de que la justificación de las respuestas a las cuestiones centrales de la filosofía depende sólo de métodos filosóficos de investigación —argumentos intuitivamente válidos que parten de premisas intuitivamente verdaderas, siendo las intuiciones en cuestión de un carácter particular—, no de la ciencia; la filosofía es así autónoma respecto de la ciencia empírica, y goza de una autoridad propia frente a ella. Aunque ningún filósofo contemporáneo defiende sin matices esta posición, Bealer (1998) y Bonjour (1998) se muestran cercanos a la misma. Por *naturalismo radical* entiendo la

11. La propuesta de García-Carpintero (2002a) recoge esta relación constitutiva entre experiencia perceptiva y juicio perceptivo.

tesis de que la justificación de las respuestas a las cuestiones centrales de la filosofía, como la de cualquier respuesta a cualquier cuestión bien formulada, procede sólo de los métodos de la ciencia, argumentos abductivos e inductivos a partir de observaciones. Tampoco es fácil encontrar filósofos contemporáneos que suscriban este punto de vista sin reservas; Kornblith (1998) y Williamson (2007) sin duda simpatizan con el mismo. Boghossian (1997), Burge (1993) y Peacocke (1993) defienden por su parte posiciones moderadas.

Una posición racionalista moderada en sintonía con la concepción del análisis propia del giro lingüístico identificaría el conocimiento a priori propio de la filosofía con el conocimiento de verdades analíticas. La (a mi juicio) injustificada influencia del ataque de Quine a la analiticidad explica que incluso los racionalistas contemporáneos más radicales huyan de tal identificación. En García-Carpintero (2005) se defiende de algunos argumentos y, sobre todo, de los prejuicios post-quineanos una forma de racionalismo moderado más cercana a esa forma más tradicional de entender el conocimiento perseguido por la filosofía analítica. En este trabajo he querido hacer algo menos ambicioso; a saber, mostrar que, sea cual sea la correcta caracterización metafilosófica de la misma, racionalista radical, moderada o propiamente naturalista, la práctica de la filosofía analítica contemporánea sigue estando muy próxima a lo que ha sido tradicionalmente, ocupando en ella un lugar central la teorización sobre los mecanismos básicos del lenguaje.

BIBLIOGRAFÍA

Bealer, G. (1998), «Intuition and the Autonomy of Philosophy», en M. R. DePaul y W. Ramsey (eds.), *Rethinking Intuition*, Rowman & Littlefield, Oxford, 201-239.

Boghossian, P. (1997), «Analyticity», en C. Wright y B. Hale, *A Companion to the Philosophy of Language*, Blackwell, Oxford, 333-368.

Bonjour, L. (1998), *In Defense of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge.

Burge, T. (1992), «Philosophy of Language and Mind: 1950-1990»: *Philosophical Review*, 100, 3-51.

Burge, T. (1993), «Content Preservation»: *Philosophical Review*, 102, 457-488.

Carston, R. (2002), *Thoughts and Utterances*, Blackwell, Oxford.

Chalmers, D. (1996), *The Conscious Mind*, Oxford University Press, Oxford.

Davies, M. y Humberstone, L. (1980), «Two Notions of Necessity»: *Philosophical Studies*, 38, 1-30.

DeRose, K. (1995), «Solving the Skeptical Problem»: *Philosophical Review*, 104, 1-52.
Donnellan, K. (1966), «Reference and Definite Descriptions»: *Philosophical Review*, 75, 281-304.
Dummett, M. (1978), *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, London.
Dummett, M. (1981), *Frege: Philosophy of Language*, 2.ª ed., Duckworth, London.
Evans, G. (1979), «Reference and Contingency»: *The Monist*, 62, 161-189; tomado de Id. (1985), *Collected Papers*, Clarendon Press, Oxford.
Fine, K. (1975), «Vagueness»: *Synthese*, 30, 265-300; tomado de Keefe y Smith (1997).
Fodor, J. y Lepore, E. (1996), «What Cannot Be Evaluated Cannot Be Evaluated, and It Cannot Be Supervaluated Either»: *Journal of Philosophy*, XCIII, 516-535.
García-Carpintero, M. (2002a), «Sense-data: the Sensible Approach»: *Grazer Philosophische Studien*, 62, 17-63.
García-Carpintero, M. (2002b), «A Vindication of Sense-Data», en U. Moulines y K. Niebergall (eds.), *Argument und Analyse*, Mentis, Paderborn, 203-224.
García-Carpintero, M. (2005), «Intuiciones y contenidos no-conceptuales», en T. Grimaltos y J. Pacho (comps.), *La naturalización de la filosofía: problemas y límites*, Pre-Textos, Valencia, 109-123.
García-Carpintero, M. y Macià, J. (2006), *Two-Dimensional Semantics*, Oxford University Press, Oxford.
Grice, H. P. (1969), «Vacuous Names», en D. Davidson y J. Hintikka (eds.), *Words and Objections*, Reidel, Dordrecht, 118-145.
Grice, H. P. (1975), «Logic and Conversation», en P. Cole y J. Morgan (comps.), *Syntax and Semantics*, vol. 3, Academic Press, New York; tomado de Id., *Studies in the Ways of Words*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 22-40.
Hawthorne, J. (2004), *Knowledge and Lotteries*, Oxford University Press, Oxford.
Jackson, F. (1998), *From Metaphysics to Ethics*, Oxford University Press, Oxford.
Keefe, R. y Smith, P. (1997), *Vagueness: A Reader*, MIT Press, Cambridge, Mass.
Kölbel, M., y García-Carpintero, M. (eds.) (2008): *Relative Truth*, Oxford University Press, Oxford.
Kornblith, H. (1998), «The Role of Intuition in Philosophical Inquiry: An Account with No Unnatural Ingredients», en M. R. DePaul y W. Ramsey (eds.), *Rethinking Intuition*, Rowman & Littlefield, Oxford, 129-141.
Kripke, S. (1977), «Speaker's Reference and Semantic Reference», en P. French, T. Uehling y H. Wettstein, *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 255-276.
Kripke, S. (1980), *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Peacocke, C. (1993), «How Are A Priori Truths Possible?»: *European Journal of Philosophy*, I, 175-199.
Preyer, G. y Peter, G. (2005), *Contextualism in Philosophy: Knowledge, Meaning and Truth*, Oxford University Press, Oxford.
Pryor, J. (2000), «The Skeptic and the Dogmatist»: *Noûs*, 34, 517-549.
Recanati, F. (2004), *Literal Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge.
Richard, M. (en prensa), *Beyond Truth*, Oxford University Press, Oxford.
Rorty, R. (comp.) (1967), *The Linguistic Turn*, University of Chicago Press, Chicago.
Soames, S. (2005), *Reference and Descriptions: The Case against Two-Dimensionalism*, Princeton University Press, Princeton, N.J.
Sperber, D. y Wilson, D. (1995), *Relevance*, 2.ª ed., Blackwell, Oxford.
Stalnaker, R. (1978), «Assertion», en P. Cole (ed.), *Syntax and Semantics* 9, Academic Press, New York, 315-332; también en Stalnaker (1999).
Stalnaker, R. (1999), *Context and Content*, Oxford University Press, Oxford.
Stanley, J. (2005), *Knowledge and Practical Interests*, Oxford University Press, Oxford.
Szabó, Z. G. (ed.) (2005), *Semantics vs. Pragmatics*, Oxford University Press, Oxford.
Williamson, T. (1994), *Vagueness*, Routledge, London.
Williamson, T. (2000), *Knowledge and Its Limits*, Oxford University Press, Oxford.
Williamson, T. (2007), *The Philosophy of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
Wright, C. (2004a), «Vagueness: A Fifth Column Approach», en J. C. Beall, *Liars and Heaps*, Oxford University Press, Oxford, 84-105.
Wright, C. (2004b), «Wittgensteinian Certainties», en D. McManus, *Wittgenstein and Scepticism*, Routledge, London.

EL ALCANCE Y LOS MODOS DE LA FENOMENOLOGÍA. UN ENFOQUE METAFILOSÓFICO

Roberto J. Walton

Una reflexión de segundo orden sobre la naturaleza de su propia actividad encuentra su lugar en la fenomenología y tiene su antecedente en la teoría trascendental del método, segunda parte de la *Crítica de la razón pura*, en la que Kant se ocupa ya no de los materiales sino del plan o de las condiciones de una construcción filosófica, y cuyo capítulo final presenta una clasificación de las concepciones filosóficas. Un antecedente más cercano aparece en los escritos de Dilthey sobre las concepciones del mundo, entre los cuales se encuentra un trabajo titulado «Sobre la filosofía de la filosofía» (1977, 206-219). Este autor profundiza la idea de clasificación y distingue tipos de filosofía en función de los diversos temples de ánimo frente a la vida. Por su parte, Husserl atribuye a la concepción diltheyana una limitación a una facticidad antropológica, y vuelve sobre la noción kantiana de las condiciones en contraste con los materiales. Para ello elabora una «fenomenología de la fenomenología» como una teoría trascendental del método que debe poner de manifiesto la naturaleza de la reflexión desarrollada en la fenomenología del primer nivel en tanto teoría trascendental de los elementos o teoría de la constitución del mundo. Esta estrategia centrada en una reflexión sobre la reflexión será el punto de partida de nuestro análisis. El paso siguiente concierne a una segunda estrategia elaborada en el contexto de la fenomenología por Heidegger, y que se designa adecuadamente con el título de uno de sus escritos: «El fin de la filosofía y la tarea del pensar» (1969, 61-80). En lugar de distinguir tipos de filosofía o niveles dentro de una filosofía, Heidegger remite la filosofía misma a un ámbito más originario del pensar no sujeto aún a las nociones que la caracterizan. Un tercer paso está dedicado a las variaciones efectuadas dentro del

movimiento fenomenológico en relación con el alcance y los modos de la reducción, que, para Husserl, es una cuestión central en la fenomenología de la fenomenología. En cuarto lugar se consideran expresiones de un marco metacategorial que, como sostiene Ricoeur, impulsa y completa la indagación fenomenológica. Por último, a fin de subrayar los rasgos distintivos de su modo de filosofar, la fenomenología es confrontada con otras posiciones que contienen un momento fenomenológico —Peirce, Wittgenstein— o elaboran una concepción trascendental.

1. LA FENOMENOLOGÍA DE LA FENOMENOLOGÍA

Husserl se refiere en un escrito de 1930 a una «fenomenología de nivel superior, que considera el yo *fenomenologizante* y su vida: *fenomenología de la fenomenología*» (2002, 176). Según la presentación, supervisada por Husserl, que Fink efectúa dos años después al redactar la Sexta meditación cartesiana, el sistema de la filosofía trascendental se compone de dos partes a la manera de la *Crítica de la razón pura*. La primera es la teoría trascendental de los elementos cuyo objeto de estudio es la constitución del mundo, y el sujeto de la investigación es el espectador trascendental que explicita esa constitución por medio de la reflexión trascendental. La segunda parte es la teoría trascendental del método que tiene como tema u objeto y a la vez como sujeto el espectador trascendental que reflexiona sobre la vida constituyente. Se trata de la ciencia fenomenológica del fenomenologizar, de una «fenomenología de la fenomenología» (Fink, 1988, 9, 13, 31, 74, 184), que hace comprensible la investigación fenomenológica.

La teoría trascendental de los elementos comprende, en primer lugar, una fenomenología regresiva que se presenta como la explicitación de la subjetividad trascendental en tanto correlato de la experiencia del mundo, y se divide en una estética y una analítica trascendental. La estética trascendental se ocupa del mundo dado en la intuición, como experiencia que nos pone en contacto inmediato con los objetos, y analiza sus estructuras noemáticas u objetivas. Con ello se obtienen los hilos conductores para el descubrimiento de los modos de conciencia en que el mundo y los objetos se presentan. Se trata de los modos en que los objetos son mentados o intencionados con un sentido a través de tales o cuales determinaciones y de las maneras en que su vigencia o validez como efectivos, probables, posibles, etc., se legitima en virtud del grado de coherencia de la experiencia. Así se explicita el a priori universal de la correlación entre el mundo que aparece y la conciencia

como medio de acceso a él. Por su parte, la analítica trascendental consiste en una pregunta retrospectiva que se dirige desde los actos como unidades de la experiencia trascendental a los estratos de profundidad preintencionales de la vida trascendental. Por último, la teoría trascendental de los elementos incluye una fenomenología progresiva o constructiva que se ocupa, al igual que la dialéctica trascendental kantiana, de problemas que no son solucionables en la fenomenología regresiva porque escapan a la intuición. Sus construcciones tienen que ser motivadas por lo efectivamente intuido y deben responder, entre otras, a las preguntas por el comienzo y el fin de la constitución egológica e intersubjetiva del mundo, o por aquellas fases de nuestra vida que se encuentran más allá del alcance de la rememoración.

La teoría trascendental del método o fenomenología de la fenomenología se ocupa de tres grandes ámbitos de cuestiones. En primer lugar, examina los modos particulares del fenomenologizar determinados por la teoría trascendental de los elementos, esto es, la reflexión en relación con la reducción, el análisis regresivo y el análisis constructivo. Particular atención merece el cómo y el porqué de la reducción. Respecto del modo de operar de la reducción, Fink analiza su relación con la epojé y el vínculo entre los yoes que operan en ella. La epojé pone entre paréntesis la tesis de la actitud natural-mundana que sobreentiende o da por supuesta sin más la existencia del mundo con independencia de la conciencia como modo de acceso a ella. De ese modo convierte al mundo en fenómeno del mundo, y es la condición de la reducción, es decir, el procedimiento que hace volver o conduce retrospectivamente desde los fenómenos hasta la fuente última de todo sentido y validez, esto es, la subjetividad trascendental. La epojé es el paso previo para descubrir que el mundo es el correlato de nuestros actos, y que la efectividad de su existencia, y paralelamente la certeza de ella, es el reflejo de la convergencia armónica de la experiencia. No se trata de dejar a un lado el ser del mundo sino de dejar a un lado el olvido de la subjetividad a cuyas operaciones se reduce el mundo. Mientras que la epojé es la exclusión de todas las posiciones de creencia inherentes a la actitud natural, la reducción permite la toma de conciencia trascendental por medio de la cual «hacemos *saltar* el *cautiverio-en-una-validez* y conocemos la validez en cuanto tal por primera vez como validez» (Fink, *op. cit.*, 44 ss.). La conocemos en tanto validez porque nos percatamos de su fuente de derecho, su alcance y sus límites. Además, considerar el *cómo* de la actividad fenomenologizante exige examinar la relación entre los tres yoes implicados. El yo-hombre de la actitud natural se desmundaniza en virtud de la epojé efectuada por el yo espectador o fenomenologizante que

reflexiona y representa el primer momento de la vida trascendental que accede a sí misma. Luego de excluir la convicción inherente a la actitud natural, el espectador trascendental refiere el mundo a las operaciones del yo trascendental. Así, la toma de conciencia de sí mismo del espectador es también la condición para que la subjetividad trascendental se conozca a sí misma en tanto constituyente. Posibilita el acceso de la vida trascendental a sí misma porque pone de manifiesto lo que no está dado ni en la actitud natural ni en el momento inicial de la reducción. Mientras que el yo trascendental se orienta hacia el mundo en la constitución, el espectador trascendental no participa de ella y sigue una tendencia inversa que retrocede desde los productos finales a su fuente.

Respecto de las motivaciones de la epojé, Fink considera que la idea mundana de fundamentación y de carencia de prejuicios no puede ser radicalizada hasta convertirse en un cuestionamiento trascendental de los presupuestos de todo saber mundano, ya que no es posible obviar la ingenuidad en que se aceptan los datos previos. Sólo una tematización acabada de la actividad fenomenologizante permite concebir adecuadamente el motivo por el cual la subjetividad trascendental accede a sí misma por medio de la epojé. Al final del proceso de reducción del mundo a la conciencia se comprende el sentido de la motivación inicial porque se advierte que el yo natural no es más que un yo trascendental que se ignora. Lo que precede a la epojé es un saber trascendental implícito en el sentido de una tendencia que despierta en el yo-hombre y lo impulsa a inhibir las vigencias de la actitud natural.

Como segundo grupo de cuestiones, la teoría trascendental del método se ocupa de la estructura general del fenomenologizar con independencia de sus modos particulares. De este modo se añaden dos temas de investigación. El primero atañe al fenomenologizar como experiencia teórica que no se orienta al producto final de la constitución —al que se limita la actitud natural-mundana—, sino a las operaciones trascendentales en las que se constituyen los objetos. El problema es el devenir constituyente y no el resultado que emerge de estos procesos. Puesto que se trata de una característica del resultado, no se puede decir que el devenir constituyente posea una verdadera consistencia ontológica. Ésta no se puede atribuir unívocamente a uno y otro, pero es necesario también escapar al equívoco en la descripción de la constitución. Por tanto, se ha de recurrir a la analogía y caracterizar al proceso constituyente por semejanza con aquello a lo que da lugar. El segundo tema relativo a la estructura general del fenomenologizar tiene que ver con ideación, esto es, con la elaboración de un análisis

eidético de lo trascendental en tanto el yo trascendental se convierte en objeto de investigación no sólo como subjetividad fáctica, sino también de acuerdo con sus posibilidades esenciales.

El tercer ámbito de cuestiones toca a la mundanización del fenomenologizar, es decir, a su explicitación en el lenguaje y a la subsiguiente construcción de una ciencia fenomenológica. Por un lado, el espectador fenomenologizante modifica el significado que las palabras tienen en la actitud mundano-natural. Por el otro, sólo puede expresar el nuevo sentido trascendental con conceptos y términos mundanos que se refieren a objetos constituidos. Por eso el fenomenologizar queda expuesto a malentendidos porque siempre existe el peligro de que el significado natural de las palabras predomine sobre el sentido trascendental indicado analógicamente por ellas y termine por ocultarlo. Por consiguiente, sólo se pueden entender las proposiciones fenomenológicas si se repite la situación de dación de sentido que les corresponde. Es necesaria una efectuación segunda de la investigación fenomenológica. No se trata de comprender informes mediante la mera lectura porque, sin la consiguiente verificación intuitiva de la cosa misma, no se accede a proposiciones fenomenológico-trascendentales sino que se permanece en el ámbito de la actitud natural. Así, el fenomenologizar pasa a una forma de exteriorización en que su forma interior trascendental encuentra una objetivación y conservación.

En relación con la fenomenología como ciencia, Husserl distingue entre ciencia descriptiva y ciencia exacta mediante una contraposición entre esencias morfológicas —que se ajustan a la vaguedad y fluidez de lo aprehendido en la percepción y en la reflexión— y esencias exactas —que son límites ideales a los que sólo se aproximan las formaciones de la experiencia—. Las esencias morfológicas permiten una descripción del mundo y de nuestros actos con anterioridad a lo que enuncian las ciencias exactas mediante una ciencia que, si bien carece de exactitud, no deja de ser rigurosa o estricta, porque la inexactitud de las esencias morfológicas singulares puede subsanarse cuando se pasa a las esencias generales y se describe, por ejemplo, la esencia del percibir en general en lugar de la esencia de tal o cual acto de percibir. Las esencias más generales pueden ser fijadas en conceptos que, a pesar de ser morfológicos, no dejan de ser unívocos.

El tema central de la fenomenología de la fenomenología es, pues, la reflexión sobre el yo que reflexiona a su vez sobre la vida constituyente en el marco de la reducción fenomenológica. Esta cuestión ha estado en el centro de la atención del movimiento fenomenológico, y la noción de reducción ha experimentado reapropiaciones que son a la vez distanciamientos respecto de Husserl.

2. EL FIN DE LA FILOSOFÍA Y LA TAREA DEL PENSAR

Heidegger se refiere a tres momentos del método fenomenológico: la reducción o retroceso de la mirada fenomenológica desde los entes hacia el ser; la construcción o trazado de un esbozo o proyecto del ser; y la destrucción como desmontaje crítico de los conceptos transmitidos por la tradición. Considera que el manifestarse de los fenómenos según la fenomenología husserliana ha sido pensado más originariamente en la filosofía griega «como *alétheia*, como el estado-de-no-oculto de lo que viene a la presencia, la desocultación de este, su mostrarse» (1969, 87). Y efectúa una derivación de nociones filosóficas a partir de sus fuentes en un intento de «pensar más originariamente la esencia de la fenomenología a fin de ensamblarla retrospectivamente de esta manera expresamente a su pertenencia a la filosofía occidental» (1985, 91). El ser se desveló a los griegos como *phýsis*, esto es, el aparecer que surge desde sí mismo y permanece en este aparecer. Esto significa que tuvieron una experiencia del ser del ente como venir a la presencia de lo presente (*das Anwesen des Anwesenden*). Se trata de un imperar (*Walten*) que surge de lo oculto y se mantiene en el aparecer, domina el conjunto del los entes, y acontece como la instauración de un mundo (*Welten*) en el ente. El ser recibe también el nombre de *lógos* para designar aquello que sostiene a los entes y los mantiene en la reunión en virtud de un retener en tensión que se opone al agregado disperso. Por un lado, el permanecer en la reunión como nota del *lógos* se enlaza con el venir a la presencia que surge y permanece como característica de la *phýsis*. Por el otro, la retención inherente al *lógos* se vincula con el imperar a través del ente propio de la *phýsis*. De ahí la mismidad de *phýsis* y *lógos*.

Sin embargo, una separación entre ambos se anuncia en que el *lógos* designa no solo la condición de reunido del ente sino aquello por lo cual acontece la reunión. Este segundo lado enfatiza el momento del reunir sobre el estado-de-reunido. En este sentido, el *lógos* es un dejar-estar-delante desocultando, y sólo puede hacer patente de esta manera en la medida en que la *phýsis* es un aparecer que aparece. Ahora bien, más allá de la conexión originaria y la incipiente separación, se produce un desborde y predominio del *lógos* en el momento en que el ser se muestra como el aspecto o espectáculo que nos ofrece un ente. Lo que importa ahora no es el ente que viene a la presencia sino el ser-qué o *idéa* del ente. La interpretación del ser como idea en la perspectiva platónica surge necesariamente del hecho de que la *phýsis* se presenta originariamente como aparecer. Lo que aparece en el aparecer muestra un aspecto, y este aspecto es la *idéa*. Lo que es una

consecuencia del ser como aparecer —es decir, que lo que aparece en ese aparecer muestre un aspecto— se coloca en lugar del aparecer y se convierte en el ser mismo. Pasamos del aparecer como erigirse en la reunión al aparecer como ofrecer un aspecto exterior. Separado de su fundamento en el aparecer, el aspecto se presenta como la decisiva interpretación del ser. Ya no es lo que muestra el aparecer de lo que aparece, sino algo que tiene consistencia propia. El aspecto en que lo presente viene a la presencia sólo deja venir a la presencia su ser-qué o esencia, que se considera como ser del ente. El encumbramiento ideal del aspecto lo convierte en *parádeigma* o imagen ejemplar, y lo presente se convierte en su desfiguración. Puesto que es una imagen posterior o copia defectuosa que no alcanza su modelo, el ente que aparece ya no es plenamente sino que participa del ser.

Cuando lo importante es el aspecto que muestra el ente, el ser-qué del ente que se identifica con su ser, el *lógos* pierde el carácter de reunión que hace patente y se convierte en enunciado como afirmación acerca de algo. Lo que dice alude precisamente al ser-qué. Así, Heidegger establece un contraste entre la experiencia originaria del ente como *phainómenon*, es decir, como lo que se manifiesta a partir de sí mismo, y una experiencia derivada como *hypokeímenon*, es decir, como lo que sustenta las determinaciones que le son predicadas. Aquello acerca de lo cual se dice algo en el modo de la predicación es aquello que subyace en el modo del sustrato, y decir algo de este sujeto en cuanto enunciar o *kategoreîn* puede asumir diversos modos que configuran las categorías entendidas como determinaciones esenciales del ser del ente. Así, una vez que se ha separado de la *phýsis* y se le enfrenta, el *lógos* en tanto enunciado se convierte en el lugar de origen de las determinaciones del ser y de la verdad entendida como adecuación a un estado de cosas. En suma: el ser ya no es comprendido como *phýsis*, es decir, como venir a la presencia en tanto surgir a partir de sí, sino como un venir a la presencia a través de tales o cuales aspectos; el *lógos* ya no es reunir y desocultar, sino enunciado; y la *alétheia* ya no es el estado-de-no-oculto, sino la adecuación del enunciado.

El encubrimiento de los rasgos primigenios del venir a la presencia, vislumbrados por los griegos, se acentúa en la filosofía moderna. Kant establece que la manera de venir a la presencia se determina como una objetividad que reposa en la subjetividad y se identifica con los principios que hacen posible una experiencia de los entes en tanto objetos. Ser significa objetividad del objeto y el ente se muestra como el objeto de la experiencia. Ulteriormente, en la época de la técnica, el ente se muestra como objeto de encargo (*Bestand*). Una vez que se ha

identificado los entes con los objetos para la conciencia, el hombre termina por mantener con ellos una relación de conquista y manipulación mediante una provocación a la naturaleza a fin de que libere sus energías latentes. La presencia de los entes se convierte en una representación en y para el querer de una conciencia que representa y manipula. El ser se da en este caso como el venir a la presencia de un objeto calculable. Puesto que la objetivación y manipulación se producen a partir del desbordamiento y predominio del *lógos* frente a la *phýsis*, Heidegger afirma que sin este proceso primario no habría ni ciencia ni técnica.

La derivación de nociones filosóficas tiene consecuencias en relación con la fenomenología de Husserl porque coloca en segundo plano la intencionalidad, conduce a la crítica de una primacía subjetiva en la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo, y pone de manifiesto un aparecer primigenio no sujeto a condiciones. No obstante, se pueden señalar convergencias que contribuyen al proyecto de un acercamiento entre Husserl y Heidegger, que, a la vez, implica revisiones en ambas posiciones (cf. Crowell, 2001, 181).

Una primera consecuencia atañe a la intencionalidad en tanto su correlato objetivo es considerado como un sustrato de determinaciones sobre el que el enunciado dice algo. Esto la convierte en un momento derivado en que el fenómeno ya no se manifiesta a partir de sí mismo, sino que está sujeto a una determinación categorial. Heidegger señala que la noción del *lógos* como *lógos tinós*, esto es, del enunciado como enunciado acerca de algo en una comunidad esencial con este ente, implica una intelección fundamental que «ha sido descubierta de nuevo por Husserl con su concepto de intencionalidad» (1992, 598). Como se acaba de ver, se trata de una modalidad del *lógos* que remite a otra anterior y originaria. Paralelamente queda rechazada la concepción —ligada a la intencionalidad— de la filosofía como ciencia descriptiva estricta en favor de un pensar interpretado como dejar estar delante y tomar en consideración lo presente en su venir a la presencia. Respecto de Husserl se debe tener en cuenta que la intencionalidad presupone una dimensión preintencional de la subjetividad en la que aún no se ha producido el enfrentamiento con objetos. En este sentido, Husserl se ocupa de preobjetos que emergen de un trasfondo preafectante cuando alcanzan la fuerza necesaria para afectar y motivar al yo a volverse hacia ellos.

Una segunda consecuencia es la crítica a la primacía del sujeto en el análisis de la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo. Cuando el *lógos* se separa de la *phýsis*, lo presente —incluso en la condición de *hypokeímenon*— no es todavía lo que el sujeto coloca

delante de sí como un objeto, sino lo que sale al encuentro de un percibir que lo contempla con el carácter de algo que le sobreviene. Para los griegos, lo presente se desoculta con el carácter de «enfrente-de» (*Gegenüber*), y este «frente» (*Gegen*) se descubre en lo que viene de improviso y sorprende al hombre que percibe. En la Edad Moderna, en cambio, lo presente se desoculta con el carácter de «objeto» (*Gegenstand*), y este «frente» se determina a partir del sujeto que pone el objeto ante sí en el marco de una contraposición en que lo refiere a sí mismo. Ante la crítica según la cual Husserl hereda este punto de vista, se debe recordar que los análisis de la fenomenología trascendental sobre síntesis pasivas de índole temporal, asociativa y kinestésica ponen de relieve una situación en la que el sujeto es interpelado por afecciones que le vienen sin prevención ni previsión y frente a las cuales responde.

La tercera consecuencia toca al aparecer. Puesto que sus rasgos fundamentales fueron experienciados de una manera indeterminada, pero no pensados por los griegos, Heidegger intenta pensar el aparecer «a la vez en forma griega y ya no en forma griega» (1985, 127). Y destaca los rasgos fundamentales del venir a la presencia de lo presente mediante el ejemplo de una montaña que no es considerada según su configuración geológica o ubicación geográfica sino con respecto al venir a la presencia, esto es, a su aparecer o brillar (*Scheinen*). La montaña es lo presente, es decir, el ente que surge del estado-de-no-oculto en tanto emerge y se manifiesta como algo no-oculto por obra de una desocultación. A la vez, ingresa en el estado-de-no-oculto en tanto se reúne con lo que antes se encontraba no-oculto, es decir, el paisaje. El venir a la presencia se despliega desde un estado-de-oculto hacia el estado-de-no-oculto e implica la posibilidad del ausentarse hacia ese primer estado, y por eso el hacia-aquí (*das Herbei*) y el hacia-allá (*das Hinweg*) se incluyen entre los rasgos. Puesto que lo presente que viene a la presencia reposa en la reunión de lo no-oculto, la posa o reposo (*Ruhe*) en lo que tiene de propio como ente —en contraste con el reposar en la subjetividad— se muestra como un nuevo rasgo. Además, el venir a la presencia reúne lo presente de tal modo que lo deja detenerse o durar en la presencia. Este demorarse o morar (*Weilen*) lo deja estar delante entre otros presentes que también se encuentran en la mora (*Weile*). En suma: los rasgos fundamentales del venir a la presencia son «el estado-de-no-oculto, el surgir a partir de él, el entrar en él, el hacia-aquí y hacia-allá…, la mora, la reunión, el brillar, la posa, el repente oculto del siempre posible ausentarse» (1961, 144 ss.). Pues bien, cada uno de los rasgos fundamentales del venir a la presencia, exhibidos en esta descripción fenomenológica de

una montaña, encuentra un paralelo en otras tantas articulaciones del mundo descritas por Husserl cuando explicita la relación entre aquello hacia lo que se vuelve la conciencia y sus horizontes: la patencia frente a la latencia, el pasaje desde los márgenes del mundo al centro de la patencia, el ingreso en el centro de la patencia, la dirección de este movimiento y su inversión, la duración en la patencia, el horizonte externo de otras cosas patentes, el proceso de la manifestación, el apoyarse de lo patente en el sostén del mundo y el alejamiento hacia la latencia.

3. REFLEXIONES METARREDUCTIVAS

Nuevas interpretaciones de la reducción dan lugar a modos distintos de fenomenología. En una reflexión metarreductiva, el método fundamental es aceptado como un paso necesario que, sin embargo, recibe tres tipos de cuestionamientos según los cuales debe hacer frente a una limitación que conduce a su cancelación, experimenta un momento de incompleción que lo convierte en el medio para descubrir un nuevo tipo de ser, o debe ser sometido a una radicalización en diversas direcciones.

Ingarden expone el problema acerca de «cuál es la función esencial y cuáles son los límites de aplicabilidad de la reducción fenomenológica» (1975, 38). Considera que la reducción es necesaria porque evita todo prejuicio con respecto al modo de determinar la validez cognoscitiva del conocimiento. La reducción excluye todo criterio que trascienda el conocimiento mismo, y de ese modo posibilita una crítica inmanente del conocimiento. No es posible establecer la validez del conocimiento apelando a un objeto que se sitúa más allá del conocimiento porque el único acceso posible a este supuesto objeto es el mismo conocimiento. Según Ingarden, la epojé tiene en la teoría del conocimiento el necesario papel de evitar la petición de principio que se produce cuando se pretende juzgar el valor cognoscitivo de la percepción externa apelando a lo dado a través de ella. Así, la puesta entre paréntesis de la creencia en la existencia independiente del objeto permite establecer la validez de un conocimiento sin pensar en una posible confrontación con la realidad misma. Se trata de una investigación puramente gnoseológica que deja a un lado los prejuicios que se pueden tener con respecto a la existencia y la naturaleza del objeto conocido y, por extensión, acerca de la naturaleza del conocimiento investigado. Sin embargo, una cancelación de la reducción es necesaria una vez que se ha esclarecido el sentido en que el objeto se me manifiesta y el modo en que se muestra como efectivamente

existente. En lugar de analizar el sentido que el objeto tiene para mí, se debe entonces preguntar por la existencia misma del objeto, y por la relación de esta existencia con la del sujeto cognoscente como nexo en el mundo real. Según Ingarden, es necesario hacer uso de los resultados alcanzados en la fenomenología sin quedar atados a la reducción fenomenológica. Lo que se admite como conocimiento válido es aquello que se ajusta a la realidad misma. Esta adecuación resulta de que las operaciones cognoscitivas no contienen momentos introducidos por la actividad del sujeto cognoscente.

Según Merleau-Ponty, la reducción no puede ser llevada a cabo de un modo completo en virtud de un surgimiento inmotivado del mundo. No se ha de ver aquí una imperfección, sino el descubrimiento de un ser bruto o salvaje que no puede ser representado porque se encuentra en la dimensión metaintencional de una experiencia no trabajada por las distinciones del conocimiento objetivo: «[...] la incompleción de la reducción [...] no es un obstáculo para la reducción, ella es la reducción misma, el redescubrimiento del ser vertical» (1964, 232). Se trata de un ser de latencia del que todo mundo posible es una variante. Siguiendo este punto de vista, Waldenfels señala que la fenomenología ha de continuar ocupándose de lo que aparece, pero simultáneamente debe prestar atención a las condiciones bajo las cuales algo aparece, esto es, campos visuales, ámbitos de acción, reglas lingüísticas e instituciones sociales. Si todo fenómeno está sujeto a un orden selectivo, que selecciona unas posibilidades y excluye otras, el fenomenólogo no puede sustraerse a este orden y pretender una visión de sobrevuelo respecto del mundo. Por tanto, la reducción ha de ser una «reducción estructural» (1998, 37) a los órdenes que emergen de esa excedencia de posibilidades o dimensión de lo extraordinario que es el ser vertical. Esta reducción tiene que enlazarse con la variación imaginaria entendida no meramente como variación de lo fáctico sino también como variación de las estructuras u órdenes. Así, el pensamiento no es eco de lo existente sino que instituye órdenes, y por eso, como afirma Merleau-Ponty, se asemeja a la creación artística.

Frente a la cancelación o limitación se encuentra la vía alternativa de la radicalización de la reducción ya preanunciada por Heidegger. Esta vía sigue diversos rumbos motivados por el ahondamiento de alguno de los momentos fundamentales en juego en el análisis husserliano. Se trata de poner de manifiesto, en la forma de una peculiar anterioridad, cuestiones implícitas en los temas de la intersubjetividad, la subjetividad o la fenomenalidad.

Según Lévinas, la irrupción del prójimo obliga a abandonar la intencionalidad husserliana y la ontología heideggeriana porque ellas

no permiten al otro ser humano manifestarse como otro. Ambas implican una relación en que lo otro no determina lo mismo sino que lo mismo determina lo otro. El cuestionamiento está unido a la concepción de que la historia de la filosofía ha estado dominada por la noción de totalidad, y de que esta debe ceder ante la infinitud inherente a nuestra responsabilidad por el otro. De ahí que, al decir como donación de sentido —como noesis que tiene su correlato en un significado dicho en tanto noema—, antecede un Decir que, en tanto responsabilidad infinita por el otro, no puede ser absorbido por el contenido de lo ya dicho. En tanto significancia de la relación ética con el otro, el Decir se desfigura al mostrarse en algo dicho, y por eso es necesario reducir o desdecir lo dicho para encontrar el Decir, ya no por medio de la identificación y la tematización atada a la esfera del ser y la esencia, sino por medio de testimonio del uno-para-el-otro. Interpretar el significado de lo dicho a partir de la significancia del Decir permite el desdecir como modo propio del filosofar en su tarea de conocimiento y tematización de lo que no es tematizable. Lévinas se refiere a «la reducción de lo Dicho al Decir, [...] al uno-para-el-otro de la responsabilidad [...]» (1974, 58).

Henry estima que, más allá de la reducción del mundo a la conciencia, es necesaria «la reducción radical a la inmanencia pura» (2003, 90), esto es, a la revelación inmanente que es la condición ontológica de posibilidad de la manifestación de todos los fenómenos trascendentes. Este ahondamiento de la fenomenología se enlaza con la concepción de que la historia de la filosofía ha estado gobernada por un monismo del fenómeno, y que esta visión debe ceder ante el dualismo fundamental del fenómeno. Si no se experienciara a sí misma como vida, la intencionalidad orientada hacia las cosas no podría revelarnos nada. Sólo puede ver bajo la condición de una autodonación. Debemos admitir que a la vida intencional le es inherente una fenomenalidad propia, una autoafección o autoexperiencia que la hace posible como vida. Este aparecer de la vida que se experiencia a sí misma y no a otra cosa consiste en afectividad. No hace aparecer algo extraño ni se aparta de ella misma, es decir, no se relaciona sino consigo misma. Se trata de la fuente secreta de la fenomenalidad, el pathos no extático de la vida, que se da independientemente de la fenomenalidad del mundo y que es su condición de posibilidad.

Marion introduce, más allá de la reducción husserliana que va del objeto a la conciencia y la reducción heideggeriana que va del ente al ser, una tercera «reducción a lo dado» (1997, 60-78). Así, da cuenta de lo que no se fenomenaliza en el modo del objeto o del ente sino en el modo de una interpelación a la que hay que responder para

que el fenómeno que toma la iniciativa de su manifestación se muestre. Marion critica la definición común de fenómeno en la historia de la filosofía según Kant o Husserl porque ella relaciona dos términos —intuición y concepto o significado—, sólo utiliza dos figuras de sus relaciones —la falta de intuición y su carencia de adecuación al significado— e ignora una tercera figura —el aumento de intuición y la falta de significación—. Si se pasa esto por alto, se excluye del campo de la donación a los fenómenos más dotados de sentido. Al fenómeno que es pobre en intuición porque la mención que lo intenciona excede a la intuición, Marion contrapone un fenómeno saturado de intuición, es decir, un fenómeno en que la intuición da más de lo que la intención puede anticipar y de lo que el ente y el objeto pueden aportar. Los ejemplos se encuentran en el acontecimiento histórico, la obra de arte, la corporalidad, el rostro del otro y la Revelación.

Ahora bien, como ya se indicó, la epojé está destinada a ser cancelada cuando la reducción ha llevado a cabo su tarea de mostrar en todo su alcance la correlación universal entre el mundo y la conciencia del mundo. La cancelación se equipara con el cambio de valor que afecta a la tesis de la realidad del mundo en el pasaje de la actitud natural a la actitud trascendental, es decir, el salir del cautiverio en la validez del mundo para alcanzar una toma de conciencia de la validez. Por el contrario, una cancelación de la reducción implicaría sustraerse a una noción que, con los nombres de vivir-en-el-mundo, ser-en-el-mundo o carne del mundo como reverso de la carne del cuerpo, constituye un tema central de la fenomenología: la indisoluble relación entre el mundo y el ahí de su manifestación. Por otro lado, los intentos de mostrar una limitación o llevar a cabo una radicalización, suponen la reducción porque se presentan como un avance más allá de ella para dar cuenta de una peculiar excedencia ya sea respecto del mundo, los otros, la propia subjetividad o la fenomenalidad misma. La reducción está siempre presente en el trasfondo como punto de referencia o de partida sin el cual no podría efectuarse el nuevo paso. Por lo demás, si le es inherente una apertura y una infinita posibilidad de explicitación, todo fenómeno es ya para Husserl un fenómeno saturado que trasciende las posibilidades de anticipación.

4. EL DISCURSO DE SEGUNDO ORDEN

La indagación sobre el alcance de la fenomenología se ha orientado también a establecer un marco de nociones que contribuyen al análisis de los fenómenos, ya sea dándole un impulso con su fuerza

descubridora, ya sea proporcionándole una clausura con su poder de totalización.

La primera posibilidad es desarrollada por Ricoeur cuando caracteriza su fenomenología del sí-mismo como un discurso de primer orden, y la refiere a un discurso especulativo de segundo orden que se asocia con la dialéctica platónica de los grandes géneros en una estrategia de jerarquización y con la meditación aristotélica sobre la plurivocidad del ser en una estrategia complementaria de diversificación. Mientras que el discurso de primer orden es el de las categorías y existenciales que se ocupan de cosas y personas, el discurso de segundo orden contiene metacategorías que despliegan lo que Ricoeur denomina función «meta-» del pensamiento.

La jerarquización implica niveles de análisis en virtud de los cuales la noción de ser se subordina a la de alteridad. En el *Sofista*, Platón se ocupa de la participación y la comunión entre grandes géneros. Parte de tres que considera particularmente importantes: el reposo, el movimiento y el ser. Puesto que no se mezcla con los otros dos géneros, el ser permite fundar la oposición de ellos y tiene una jerarquía superior. Ahora bien, cada uno de los tres géneros es diferente de los otros e idéntico a sí mismo, y de ese modo aparecen otros dos géneros: la mismidad y la alteridad. Puesto que cada género es otro con respecto a los demás, la alteridad se reitera a sí misma en la relación mutua sin remitir a otra categoría. Según Ricoeur, como metacategoría última que aparece en un discurso de segundo orden, la alteridad mantiene con el discurso fenomenológico una relación dialéctica que entraña una «fuerza descubridora» (1990, 368) para los dos planos y con ello «dos intrusiones distintas» (1995, 101) del nivel ontológico en el nivel fenomenológico. Esta doble intervención está ligada a una función de dispersión. La primera conduce a la distinción interna entre dos figuras de la identidad personal. Por un lado, la metacategoría de alteridad lleva a diferenciar la identidad-idem o permanencia sustancial que exhibe un carácter inmutable y la identidad-ipse que se contrapone a esa mismidad porque está mediada por una relación con la alteridad e implica un mantenimiento de sí a pesar de los cambios. Por el otro, esta distinción encuentra un fundamento fenomenológico en dos modelos de permanencia en el tiempo. Uno es ejemplificado por Ricoeur en el carácter como conjunto de disposiciones que permiten reconocer una persona, y el otro en la fidelidad a la palabra dada en medio de los cambios que afectan nuestros deseos y creencias, y, por tanto, nos alejan de la mismidad. Además, un testimonio fenomenológico de esa diferencia es proporcionado por una atestación de sí en tanto creencia en el propio poder

de hacer o confianza en la condición de ser obrante. La segunda intrusión se asocia con una dispersión externa de la identidad personal en tanto otra que sí misma. Por un lado, la metacategoría autentica a priori las experiencias de pasividad descritas por la fenomenología. Se trata de la pasividad inherente a la experiencia del cuerpo propio, a la relación con el otro y a la relación consigo mismo a través de la voz de la conciencia que se dirige a mí desde el fondo de mí mismo. El discurso de segundo orden articula especulativamente la exterioridad que corresponde a cada uno de sus modos de pasividad, y de este modo contribuye a preservar la variedad de las experiencias de pasividad. Por el otro, la pasividad es la presentación o garantía fenomenológica que justifica a posteriori la metacategoría de la alteridad. Además, la variedad de sus manifestaciones impide que la alteridad se suprima a sí misma convirtiéndose en idéntica a sí misma mediante su reducción a una sola modalidad como la alteridad del otro.

La diversificación se atiene a la plurivocidad de la noción de ser de acuerdo con las múltiples acepciones expuestas por Aristóteles (*Metafísica*, VI, 2) y asigna primacía al ser según la potencia y el acto sobre las demás nociones. Ricoeur recuerda momentos de la historia de la filosofía en que este significado ha subvertido la concepción sustancialista: el *conatus* de Spinoza, el *appetitus* de Leibniz, las *Potenzen* de Schelling, la voluntad de poder según Nietzsche y la libido de Freud. Este proceso alcanza su culminación en la ontología del sí-mismo. Nuevamente, una dialéctica entre discurso ontológico y discurso fenomenológico beneficia a ambos planos por sus posibilidades de descubrimiento. Por un lado, la metacategoría del ser como potencia y acto tiene una función de reunión que preserva a priori la unidad del obrar humano y constituye un apoyo especulativo para la afirmación de sí como ser obrante. Permite relacionar diversos niveles de la acción mediante un sentido analógico del obrar que los enlaza a pesar de sus diferencias. Por otro lado, el análisis fenomenológico de los niveles como modos del obrar humano proporciona una justificación a posteriori a la noción de ser como potencia y acto porque es el ámbito donde su despliegue puede apreciarse de la mejor manera. En el plano de la fenomenología, Ricoeur examina el obrar según los actos de habla, las intervenciones prácticas, la puesta en intriga de acciones relatadas y la imputación de la responsabilidad a alguien, y sus descripciones recurren al lenguaje de esta metacategoría porque se refieren al acto de discurso, al agente de la acción, al acto de narrar, a la imputación del agente, y al poder del agente sobre el que padece la acción. El momento de transición entre esos campos fenomenológicos de la acción y la metacategoría especulativa está representado

por la concepción analógica del obrar que resulta de la reapropiación de la noción de ser como potencia y acto. Además, la atestación de sí, es decir, la seguridad del propio poder en el decir, hacer, reconocerse personaje de un relato y responder a la imputación, constituye esta vez la garantía fenomenológica de esta noción de ser.

La segunda posibilidad concierne a una clausura del análisis fenomenológico, y ha sido desplegada por Sokolowski mediante una distinción de niveles. El primero corresponde a los objetos de la experiencia prefilosófica, esto es, cosas, personas, caminos, etc. El segundo nivel atañe a la filosofía, y consiste en un análisis de los tipos de presentación inherentes a esa experiencia. Estos tipos pueden enunciarse en pares: hecho y proposición, objeto y atributo, lo esencial y lo accidental, etc. Sokolowski asigna al siguiente nivel el análisis de la presentabilidad en cuanto presentabilidad «en un sentido metafilosófico, en lo que podría llamarse filosofía de la filosofía, filosofía primera, o —para utilizar el término de Husserl— fenomenología de la fenomenología» (1978, 127). Así como las distinciones filosóficas relativas a la presentación subyacen a los objetos de la experiencia prefilosófica, la metafilosofía pone en primer plano algunas diferencias que se encuentran por debajo de las diferencias filosóficas. La condición de posibilidad para los diversos tipos de presentación, esto es, para la presentabilidad en cuanto tal, se encuentra en tres pares de conceptos: mismidad y alteridad; movimiento y reposo; presencia y ausencia. Según Sokolowski, se puede centrar la atención en cualquiera de los pares, pero en cada uno de ellos están implicados los otros dos. Sólo es posible hablar de la presencia de un objeto a través de una de sus apariciones, y de la ausencia de las demás, si el mismo objeto es identificado en la multiplicidad de otras apariciones, y si la permanencia o reposo del objeto se asocia con la fluidez o movimiento de las apariciones. De modo que la metafilosofía puede ser concebida también como el estudio de la estabilidad en cuanto tal o de la identificabilidad en cuanto tal. No es posible hablar directamente de los tres pares de nociones en términos de objetos o de tipos de presentación porque constituyen sus condiciones de posibilidad. No obstante, ya se dice algo de ellos cuando se señala que deben ser distinguidos y que subyacen a otros niveles de análisis. Además, es posible referirse a las relaciones entre los pares y entonces se produce una convergencia en torno del problema del ser. Ni los componentes de cada par, ni cada uno de los pares, pueden existir aisladamente, y el ser es esta conjunción y unificación anterior a los pares y sus miembros. La noción de ser posibilita un coronamiento en un horizonte último que no se alcanza mediante los pares y sus miembros considerados por separado.

Por último, en la estela de Platón, Sokolowski introduce un nivel de análisis ulterior a la metafilosofía. Considera que el ser remite, más allá de sí, a la Díada indeterminada y lo Uno como condiciones de posibilidad de la fusión de presencia y ausencia, mismidad y alteridad, y movimiento y reposo, y de la fusión de estos pares unos con otros y con el ser. La conjunción de cada miembro de los pares con el otro es su participación en lo Uno que posibilita la convergencia, y su contraste respecto del otro es su participación en la Díada indeterminada que posibilita la divergencia. No es que la conjunción y la divergencia surjan como consecuencia de la mismidad y la alteridad estudiadas en el nivel previo por la metafilosofía, sino que la Díada indeterminada y lo Uno abren un espacio que posibilita las relaciones entre identidad y diferencia, presencia y ausencia, y reposo y movimiento.

La eficacia heurística, puesta de relieve por Ricoeur, de los grandes géneros respecto de las figuras de la identidad y de diversas formas de la síntesis pasiva, y del ser como acto y potencia respecto de la unidad del obrar humano, cuestiona el carácter derivado que Heidegger asigna a estas nociones respecto de un aparecer más originario ya que pone de relieve, por el contrario, su papel derivante en el descubrimiento de fenómenos. Por su parte, el carácter totalizante de tales nociones o nociones emparentadas, según los puntos de vista de Sokolowski, encierra también una fuerza descubridora en la medida en que sucesivamente se manifiesta en el nivel siguiente de análisis algo más que lo aportado por los elementos reunidos en el nivel anterior.

5. FILOSOFÍAS FENOMENOLÓGICAS Y TRASCENDENTALES

Como conclusión se pondrán de relieve, por contraste, rasgos típicos del modo de filosofar fenomenológico mediante la referencia tanto a fenomenologías de otra índole como a filosofías trascendentales no fenomenológicas. En tanto teoría trascendental del método, una fenomenología de la fenomenología debe incluir, al modo de su antecedente kantiano, un capítulo que examine los aportes de quienes han trabajado también en estos ámbitos.

La fenomenología o faneroscopía de Peirce presenta semejanzas metodológicas. La abstención de dar explicaciones hipotéticas a fin de escrutar las apariciones directas se encuentra cercana a la reducción trascendental. La exigencia de atenerse a la observación honesta y obstinada está próxima al principio de todos los principios según el cual es necesario atenerse a lo que se da en la intuición y mantenerse

dentro de los límites en que se da. La búsqueda de una combinación entre la precisión del detalle y la generalización más amplia posible evoca los procedimientos de explicitación intencional y reducción eidética. El esfuerzo por sustraerse a la influencia de la tradición recuerda el lado histórico de la reducción fenomenológica. Y la necesidad de repetir las observaciones para decidir si una descripción es correcta coincide con la exigencia de una efectuación segunda o posterior como verificación intuitiva de la cosa misma a fin de acceder a lo referido en las proposiciones fenomenológicas sin quedar atados al significado natural de las palabras[1]. No obstante, como diferencia fundamental, la intencionalidad está ausente, y, por tanto, no se presenta un análisis de la correlación entre el mundo y la conciencia con la distinción entre acto y contenido y la consideración de las variadas apariciones de contenidos idénticos.

En *Philosophische Bemerkungen*, Wittgenstein recurre al término «fenomenología» para referirse al examen de lo directamente observable. Defiende una descripción relacionada con la experiencia inmediata y libre de hipótesis, y la ejemplifica con la consideración de los colores: «Y precisamente debe ser una teoría *puramente* fenomenológica de los colores en que se hable de lo efectivamente perceptible y no se encuentren objetos hipotéticos —ondas, células, etc.»[2]. Pero esta exigencia va unida a la consideración de que ya no es necesario un lenguaje fenomenológico para representar la experiencia inmediata. Con ello pasa a primer plano la concepción de los juegos lingüísticos que se ocupan de objetos físicos públicamente observables. Al dejar atrás la idea de un lenguaje fenomenológico, Wittgenstein abandona la noción de fenomenología como disciplina sistemática. En su última obra de 1951 afirma: «No hay por cierto una fenomenología, sí problemas fenomenológicos»[3]. Con la tesis de que el uso anima el lenguaje, Wittgenstein se acerca a la noción husserliana de intencionalidad, sobre todo cuando caracteriza el significar o mentar

1. Cf. C. S. Peirce, *Collected Papers*, vols. 1-2, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1974, pp. 1284-1287 y Spiegelberg (1981, 27-50).

2. L. Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, *Werkausgabe*, vol. 2, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1989, p. 273 (§ 218).

3. L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Farben*, *Werkausgabe*, vol. 8, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1989, p. 91. Cf. C. A. van Peursen, «Edmund Husserl and Ludwig Wittgenstein»: *Philosophy and Phenomenological Research*, 20 (1959), 181-197, y J. Hintikka, «L'idee de phénoménologie chez Wittgenstein et Husserl», en E. Rigal y J. Hintikka (eds.), *Questions de logique et de phénoménologie*, Vrin, Paris, 1998, pp. 199-222.

algo de esta manera: «Vamos hacia lo mentado»[4]. Sin embargo, no es posible captar un proceso mental de comprensión que se encuentre oculto tras las apariciones vividas, sino que es preciso explicitar las reglas del juego lingüístico pertinente en tanto fenómeno social observable tan sólo en términos de operaciones y circunstancias públicas. Wittgenstein se refiere al despliegue del juego lingüístico en términos de «lo primario» o «protofenómeno», y señala: «No se trata de explicar un juego lingüístico por nuestras vivencias, sino de la constatación de un juego lingüístico»[5]. Desde el punto de vista fenomenológico, en cambio, la noción de uso presupone la noción de sentido, y, para aprender la función de una palabra en un contexto práctico, debemos, en primer lugar, aprehender esta situación desde un ángulo particular, es decir, bajo la misma luz en que lo hacen los otros que utilizan las palabras. Y para enseñar este uso a los otros debemos lograr que vean la situación desde el mismo ángulo, es decir, que aprehendan los horizontes desde el mismo punto de vista con el sentido determinado que implica. Y este intencionar, además de dirigirse a lo intencionado, implica un proceso de comprensión. Con otras palabras, una significatividad previa al lenguaje refleja el hecho de que algo sea así para nosotros en el mundo, esto es, que la situación sea contemplada de una manera y no de otra. Así, la fenomenología considera que no es posible dar cuenta del uso sin presuponer la función de dar sentido, es decir, sin tener en cuenta las cosas y las situaciones a las que el sujeto procura referirse y el punto de vista en que intenta hacerlo y ponerlas ante la conciencia de un mundo vivido. Por eso hay un acto dador de sentido que permite al sujeto intencionar o mentar la situación bajo una cierta luz a la vez que da una vida a los signos del lenguaje. No sólo la captación del sentido excede los límites del lenguaje y por eso puede experimentar dificultades para expresarse, sino que la conciencia de hablar en el sentido de la autopercatación de que se está hablando no es lingüística. En suma: la pluralidad de juegos de lenguaje debe sustentarse sobre el suelo prelingüístico del experienciar y obrar, es decir, 'yo puedo' que está ligado a la corporalidad y constituye nuestro acceso primordial al mundo. Aquí se encuentra la base, por ejemplo, de la disyunción, las modalidades (realidad, probabilidad, etc.), la implicación, la afirmación, la negación, y la distinción de clases de cosas. Por más que los juegos lingüísticos puedan condicionar la experiencia, el

4. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, *Werkausgabe*, vol. 11, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1989, p. 422 (§ 455).
5. *Ibid*., p. 476 (§ 655).

mundo que se nos aparece es el fundamento del discurso lingüístico (cf. Findlay, 1984, 36 ss., 127 ss.; Ricoeur, 1990, 350, 376).

Un segundo contraste concierne a filosofías trascendentales no fenomenológicas. La pragmática trascendental de Apel sostiene que las intenciones dadoras de sentido y las evidencias para la conciencia singular deben estar mediadas a través del lenguaje con las posibles intenciones significativas de otros sujetos. Tienen que contar con este complemento en razón de su insuficiencia para fundamentar la validez del conocimiento así como por la imposibilidad de dar un paso por detrás del lenguaje. Si procura alcanzar una comprensión de las estructuras intencionales sin presuponer el lenguaje, la reflexión cae en un solipsismo metódico. En consecuencia, la noción de filosofía trascendental debe ser transformada a la luz del descubrimiento de la importancia que para ella tiene la comunidad de comunicación[6]. Esta posición se atiene a la noción de juego lingüístico, y está sujeta a la restricción antes apuntada: el acto lingüístico no es sólo una conducta sujeta a reglas públicas de uso sino un acto intencional. Por eso se ha sostenido que es necesario un paradigma que supere no sólo la privacidad del cartesiano sino también el reconocimiento exclusivo de lo público por el wittgensteiniano. Este paradigma es el fenomenológico en que la intencionalidad resguarda la interioridad y los noemas ideales escapan a la privacidad (cf. Mohanty, 1985, xxiv, 202 ss.).

Por otro lado, los argumentos trascendentales se orientan a establecer la legitimidad de un sistema de conceptos mediante la demostración de la carencia de alternativas a través de la prueba de que, para pensar en la forma alternativa, es necesario suponer esos conceptos de modo que ellos quedan legitimados por medio de una autorreferencialidad[7]. Para la fenomenología, la fundamentación de las formaciones categoriales en las estructuras de los objetos de la intuición, y la introducción de las vivencias como tema de investigación, tienen como contrapartida el abandono de argumentaciones al modo de la deducción de las categorías y el pasaje a primer plano de la reflexión como método de indagación del ámbito trascendental. En tanto medio de acceso a la vida de la conciencia, la reflexión es una explicitación intuitiva que revela el entramado de sus actos, su

6. Cf. K.-O. Apel, «Das Problem der phänomenologischen Evidenz im Lichte einer transzendentalen Semiotik», en M. Benedikt y R. Burger (eds.), *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts*, Österreichische Staatsdruckerei, Wien, 1986, pp. 78-99.

7. Cf. R. Bubner, «Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente», en E. Schaper y W. Vossenkuhl (eds.), *Bedingungen der Möglichkeit. «Transcendental Arguments» und transzendentales Denken*, Klett-Cota, Stuttgart, 1984, pp. 63-79.

asociación con la corporalidad, su dimensión intersubjetiva e histórica, y su carácter en cada caso único. Se trata de un desvelamiento de horizontes que sólo puede ser efectuado por cada subjetividad en una vuelta sobre su propia vida. Además, Husserl revela en todas las efectuaciones intencionales de la subjetividad trascendental, entre ellos los actos de argumentación, la forma más elemental y fundante de autorreferencialidad por la cual la conciencia, en todo volverse intencionalmente a objetos, se remite a sí misma, es decir, a las fases de sus actos y a su último flujo temporal.

La tradición surgida de Husserl se distingue por el desvelamiento de horizontes que implican una perspectiva para un punto de vista en última instancia individual. Este proceso contribuye a poner de relieve el sujeto como un centro de manifestación porque no sólo requiere un análisis noemático de los múltiples aspectos de los objetos sino una indagación noética de las operaciones y capacidades de la subjetividad. En el estrato más elemental se trata de una subjetividad corporal, que, a través de sus movimientos, instituye un horizonte kinestésico como primera apertura al mundo correlativo. Asimismo, el horizonte hace posible la validación inmanente de los objetos a través de la continua plenificación intuitiva de intenciones vacías, y esto permite a su vez asignar una autosuficiencia a la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo. Como esto sólo puede acontecer en un curso individualizado de experiencia se advierte que esta función de la horizonticidad significa poner de relieve un centro de legitimación. Manifestación y legitimación tienen lugar en el presente y se enlazan con un centro de autorrevelación en virtud de la reflexividad y autopercatación inherente al entramado de implicaciones intencionales de la conciencia. Respecto del pasado, la horizonticidad implica una estructura de determinación que, por reflejar experiencias sedimentadas, asigna a cada sujeto un estilo que no puede ser intercambiado porque responde a su historia. Así, la subjetividad es también un centro de historicidad con lo cual la concepción de una conciencia general al modo de la apercepción trascendental kantiana tiene que ser descartada. Por último, en lo que concierne al futuro, el horizonte funda la posibilidad de la apertura para nuevas experiencias y acciones, y para la responsabilidad del sujeto por ellas. Implica una estructura de indeterminación y posibilita una libertad respecto de las situaciones por medio de la anticipación protensional. Así, el horizonte contribuye a revelar el sujeto como centro de espontaneidad de modo que el entorno antecedente nunca puede ser totalmente eficaz en la determinación de su acontecer.

BIBLIOGRAFÍA

Cordua, C. (2004), *Verdad y sentido en* La crisis *de Husserl*, RIL, Santiago de Chile.

Crowell, S. G. (2001), *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, Ill.

Dilthey, W. (1977), «Zur Philosophie der Philosophie», en *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, *Gesammelte Schriften* VIII, Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart/Göttingen.

Findlay, J. N. (1984), *Wittgenstein: A Critique*, Routledge & Kegan, London.

Fink, E. (1988), *VI. Cartesianische Meditation. Teil I. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, *Husserliana Dokumente* II, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/ London.

García-Baró, M. (1999), *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Trotta, Madrid.

Heidegger, M. (1954), *Was heisst Denken?*, Max Niemeyer, Tübingen.

Heidegger, M. (1969), *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen.

Heidegger, M. (1983), *Einführung in die Metaphysik*, *Gesamtausgabe* 40, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.

Heidegger, M. (1985), *Unterwegs zur Sprache*, *Gesamtausgabe* 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.

Heidegger, M (1992), *Platon: Sophistes*, *Gesamtausgabe* 19, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.

Henry, M. (2003), *De la phénoménologie. I. Phénoménologie de la vie*, PUF, Paris.

Husserl, E. (2002), *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass* (1926-1935), *Husserliana* XXXIV, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London.

Ingarden, R. (1975), *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*, *Phaenomenologica* 64, Martinus Nijhoff, The Hague.

Iribarne, J. V. (2002), *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, ANCBA, Buenos Aires.

Kerckhoven, G. von (2002), *Mundanisiernug und Individuation bei E. Husserl und E. Fink. Die VI. Cartesianische Meditation und ihr «Einsatz»*, Könighausen & Neumann, Würzburg.

Lévinas, E. (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, La Haye.

Luft, S. (2002), *«Phänomenologie der Phänomenologie». Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*, *Phaenomenologica* 166, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London.

Marion, J.-L. (1997), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris.

Merleau-Ponty, M. (1964), *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris.

Mohanty, J. N. (1985), *The Possibility of Transcendental Philosophy*, M. Nijhoff, Dordrecht/ Boston/Lancaster.

Ricoeur, P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris.
Ricoeur, P. (1995), *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Esprit, Paris.
Rizo-Patrón de Lerner, R. (ed.) (1993), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
San Martín, J. (1994), *La fenomenología como teoría de la racionalidad fuerte*, UNED, Madrid.
Sokolowski, R. (1976), «Ontological Possibilities in Phenomenology: the Dyad and the One»: *The Review of Metaphysics*, 29, 691-701.
Sokolowski, R. (1978), *Presence and Absence. A Philosophical Investigation of Language and Being*, Indiana University Press, Bloomington/London.
Spiegelberg, H. (1981), *The Context of the Phenomenological Movement*, M. Nijhoff, Hague/Boston/London.
Waldenfels, B. (1998), «Phänomenologie unter eidetischen, transzendentalen und strukturalen Gesichtspunkt», en *Grenzen der Normalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 19-46.
Walton, R. (1993), *El fenómeno y sus configuraciones*, Almagesto, Buenos Aires.
Zahavi, D. (2005), *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, The MIT Press, Cambridge, Mass.

UN MOMENTO DE LA FILOSOFÍA DE LA FILOSOFÍA EN IBEROAMÉRICA: EN TORNO DE JOSÉ GAOS

Antonio Zirión Quijano

Es bien posible que José Gaos tuviera razón al afirmar que «toda filosofía implica una idea de la filosofía, una filosofía de la filosofía por lo menos in nuce» (XI, 266-267)[1], con tal que nos refiramos a filosofías desarrolladas o completas, en un sentido ciertamente discutible pero fácilmente comprensible, y sin contar las reflexiones sobre el quehacer filosófico impuestas por la pedagogía o la divulgación. No parece posible, sin embargo, exigir de toda filosofía, por desarrollada o completa que la pensemos, una reflexión (filosófica) acerca de este mismo carácter suyo de consistir en una filosofía de la filosofía, reflexión que en sentido estricto constituye ya una suerte de filosofía de la filosofía de la filosofía. En el pensamiento iberoamericano del siglo XX encontramos, desde luego, múltiples reflexiones sobre la filosofía de la primera clase, simples meta-filosofías en la denominación usual, o «filosofías de la filosofía primarias»; hay, sin embargo, muy pocas reflexiones de la segunda clase, meta-reflexiones filosóficas sobre la filosofía de la filosofía (en cualquier sentido: esencial, histórico, etc.) o «filosofías de la filosofía secundarias» (concepto que abarcaría, si se quiere o se cree posible, las de cualquier grado: terciarias, etc.). De hecho, la única filosofía de la filosofía secundaria con cierto grado de elaboración —es decir, que no consiste sólo en algunas observaciones aisladas o incidentales— de que tengo conocimiento es la de José Gaos. Pero lo que hace que la filosofía de Gaos constituya una notable excepción en el ámbito de la filosofía hispánica no es sólo

1. Los números romanos indican el número de tomo de las *Obras completas* de José Gaos cuyas referencias se encontrarán en la bibliografía. En lo sucesivo omito el nombre de Gaos en todas las referencias a obras suyas.

esa razón, sino sobre todo el hecho de haber construido su filosofía, con toda conciencia y determinación, justamente como una filosofía de la filosofía. La parte medular del artículo se dedica a esta filosofía de la filosofía de Gaos. Pero parece inevitable, antes de abordarla, tener presente el antecedente de la filosofía de la filosofía de Ortega y Gasset, de quien Gaos tomó algunos de los lineamientos fundamentales de todo su pensamiento. También será pertinente revisar brevemente la manera como Gaos entendió la filosofía de la filosofía de Dilthey y como asumió su propia labor a la luz de su comprensión de la historia de la filosofía contemporánea. En vista de la trascendencia que tuvo, en varios respectos, el trabajo filosófico de Gaos en México y en otros países de América Latina, valdrá la pena revisar algunas de las secuelas que tuvieron y de las reacciones que suscitaron sus ideas meta-filosóficas. Aquí tratamos, de manera nada exhaustiva, a dos de los alumnos (o hasta discípulos, en algún sentido) que Gaos tuvo en México y que han sido luego figuras destacadas de la filosofía iberoamericana (Fernando Salmerón y Luis Villoro), y a un colega y compatriota suyo, tanto por «patria de origen» como por «patria de destino» (Eduardo Nicol), cuyo pensamiento sobre la filosofía representa quizá algo más que, como el de sus alumnos, un interesante contrapunto respecto del de Gaos.

1. ANTECEDENTES

Si es cierto que habría que comenzar todo recuento de la historia de la filosofía iberoamericana en el siglo pasado por Ortega y Gasset, lo es mucho más cuando se trata de entender los antecedentes de la filosofía de la filosofía de José Gaos. Gaos fue durante sus años de aprendizaje y su primera madurez filosófica un discípulo de Ortega tan cabal que él mismo llegó a escribir, a poco de residir en México, que le resultaba imposible precisar en todos los puntos hasta dónde lo que pensaba era mera reproducción de la filosofía de Ortega o prolongación, reacción u ocurrencia suya (III, 124-125); además, los puntos fundamentales de su filosofía de la filosofía los tenía ya pensados cuando todavía vivía en Madrid y estaba en frecuente convivencia con Ortega.

No puede tratarse aquí, sin embargo, de estudiar en todos sus pormenores la influencia de Ortega y Gasset en Gaos, ni siquiera en cuanto al tema de la filosofía de la filosofía. Esta temática, ya de por sí de gran envergadura, nos obligaría además a exponer la influencia de Wilhelm Dilthey, primero sobre Ortega y luego sobre Gaos; y ello no sólo porque Dilthey fue (por lo que se refiere a Ortega) el historicista-vitalista que fue y (por lo que se refiere a Gaos) el iniciador de

una filosofía de la filosofía conciente de sí misma, sino por la cantidad de nociones y tesis fundamentales que se encuentran en Ortega o en Gaos (y sobre todo en éste) y que tienen su origen en él. Por sólo mencionar algunas: el germen y el sentido histórico de la filosofía de la filosofía, la conexión entre filosofía (y en particular metafísica) y concepción del mundo, el paralelismo o «parentesco» entre la filosofía y la religión (y el arte), la inescrutabilidad o inexplicabilidad de la vida humana o las actitudes afectivas y su expresión en formas de pensamiento, el enigma de la vida como origen y objeto de la filosofía, etcétera, etc. Sin embargo, el tratamiento de Dilthey ampliaría desmesuradamente el círculo de nuestra temática, por lo que sólo arriesgaré una brevísima exposición del modo como Gaos asimiló a Dilthey. Y en cuanto a Ortega, tenemos que conformarnos con consignar algunos motivos centrales de sus ideas sobre la filosofía que sin duda abrieron el camino a las reflexiones de Gaos. Se advertirá pronto, no obstante, que la filosofía de la filosofía de Gaos es de un muy acentuado estilo o «corte» orteguiano (y diltheyano, también).

1.1. *Filosofía de la filosofía en Ortega y Gasset*

No es preciso recorrer mucho camino por la obra de Ortega para hacerse una idea de su idea de la filosofía. Esta se pone de manifiesto o sale a relucir en muchos pasajes de sus obras. Pero una exposición completa exigiría un tratado completo. Me restrinjo entonces a los dos textos que Ortega dedica explícita, temáticamente a la filosofía, y que constituyen, juntos, un buen resumen de sus ideas sobre ella —lo que no quiere decir que se trate de una idea fácil de resumir, o exenta de problemas y de paradojas—. Los textos son *¿Qué es filosofía?*, en realidad un accidentado curso universitario de 1929, y *Origen y epílogo de la filosofía*, un escrito formado a partir de manuscritos inéditos seguramente redactados en la década de los cuarenta.

Destaca desde luego la insistencia de Ortega en la consideración de la filosofía como una «forma de vida» y una actividad vital. La filosofía «que está o puede estar en libros» es sólo una abstracción de la «realidad concreta» en que consiste el filosofar. «Todo lo que no sea definir la filosofía como filosofar y el filosofar como un tipo esencial de vida es insuficiente y no es radical» (Ortega y Gasset, 1997, 430). Sólo desde el análisis y la definición de «nuestra vida» podrá comprenderse la dualidad *vita contemplativa* y *vita activa* (*ibid.*, 298)[2] y entender

2. Los números de página entre paréntesis corresponden siempre a la última obra citada. También en ocasiones, cuando resulta obvio, se omite en las referencias el autor.

«por qué al hombre [...] se le ocurre filosofar» (*ibid*., 301). No puede ignorarse la fuerza y el alcance de ésta y otras preguntas de Ortega en semejante sentido: «¿Por qué al hombre le duele su ignorancia...?» (*ibid*., 314), «¿Por qué parece natural y de no urgente meditación que el hombre tenga problemas?» (*ibid*., 321).

La respuesta de Ortega implica una concepción del hombre en estricto enlace con una concepción del Universo o del ser. Ninguna de ellas sola basta para explicar la filosofía o el filosofar. La filosofía sólo se entiende como una reacción del intelecto ante el Universo. Ya podría el Universo, o el ser —como escribe Ortega—, pecar de insuficiencia, ser «un no ser, un pseudoser, algo que no debe ser» (*ibid*., 322), ser «mero trozo, pedazo, fragmento, muñón», estar ontológicamente mutilado, sentir su dolor amputado y nostalgia del trozo que le falta, padecer un divino descontento... (*ibid*., 330-331), que si en el ser humano no se diera, como «un hecho último que hallamos en el cosmos» (*ibid*., 323), ajeno al mero «hombre biológico», utilitario y práctico (y no se diga al animal, a la bestia), y por ello mismo ajeno a la naturaleza, cierto «apetito» que es «la raíz de la filosofía», el «apetito del Universo, de integridad del mundo» (*ibid*., 310), si el hombre no escuchara el grito del mundo que proclama su no-ser, si se contentara con «lo que sin filosofar hallamos en el mundo» (*ibid*., 330), si no percibiera la «esencial línea de fractura» de todo ser, de todo dato del mundo (*ibid.*), sencillamente no habría filosofía, la filosofía no habría surgido.

La cuestión de la filosofía queda vinculada a la del ser del hombre, pero justo no como ser natural, sino como un ser con cierta constitución propia («deportiva», «lujosa», «heroica») que rebasa toda vida natural, biológica, animal. Puede comprenderse entonces la insatisfacción de Ortega ante la tesis con que se inicia la *Metafísica* de Aristóteles —y que Gaos también recordará justo al recordar la insatisfacción de Ortega—, según la cual «los hombres sienten por naturaleza el afán de conocer». Ni el conocer ni la filosofía son explicables por razones naturales. También por eso se comprende que Ortega dé su asentimiento a la frase de Fichte: «Filosofía es, propiamente, no vivir y vivir, propiamente, no filosofar» —frase que seguirá siendo cierta para Gaos, aunque en un sentido algo diferente—. Con todo, no puede dejar de señalarse, por otro lado, que el «apetito», la «irritación» o la «inquietud» de que la filosofía surge es también en cierto modo «inevitable», pues «es la actitud nativa y espontánea de nuestra mente en la vida» (*ibid*., 310): «nace de la vida misma», y «ésta no puede evitar, siquiera sea elementalmente, filosofar» (*ibid*., 317). La filosofía es así «constitutivamente necesaria al intelecto» (*ibid*., 330), y representa, quizá, la única respuesta congruente con la falta patente

de fundamento, con la mutilación del ser dado. Ortega rubrica de buen grado la paradoja del filósofo como hombre de la «vocación inevitable», de la superflua necesidad vital, del «extremo heroísmo intelectual» (*ibid.*, 335) que sólo sigue, sin embargo, una «actitud nativa»: «filosofía es constitutivamente paradoja» (*ibid.*, 364).

Y sin embargo, la pregunta se reitera constantemente sin que Ortega acabe nunca de empezar a responderla. «La filosofía es un enorme apetito de transparencia y una resuelta voluntad de mediodía» (*ibid.*, 342). La sentencia nos conmueve y comulgamos con ella. «Mas ¿por qué ese afán?».

Un último tema en esta vertiente. Piensa Ortega que es posible construir una tabla de correspondencias entre las ideas filosóficas (el «criticismo» es aquí su ejemplo) y las almas, los estados subjetivos o los tipos de hombre capaz de pensarlas (Kant es el ejemplo «correspondiente»). Pero a pesar de la variabilidad de la vida, no por ello queda sancionado el relativismo; más bien, unir la dimensión temporal y la eterna es «la gran tarea filosófica de la actual generación» (*ibid.*, 285-286) —tarea para la cual ha propuesto el método que los alemanes bautizaron como «perspectivismo» (*ibid.*, 286)—[3]. También en *¿Qué es filosofía?* recuerda el «tema de nuestro tiempo»: armonizar la verdad, que es histórica —como los sistemas de valores estéticos, morales, políticos, religiosos—, con la pretensión de la verdad de ser «sobrehistórica, sin relatividades, absoluta» (*ibid.*, 301). La historia tiene el compromiso de justificar todos los tiempos, de dar sentido plenario a cada posición relativa del hombre y nos descubre la verdad eterna que cada tiempo ha vivido (*ibid.*, 285). Hemos de ver la manera como Gaos hereda el compromiso y a la vez desmiente la posibilidad del descubrimiento...

Por otro lado, la filosofía es pensamiento que ante el Universo erige una reacción «universal, integral», un «sistema absoluto» (*ibid.*, 310); es pregunta y búsqueda por «lo que lo complete y

3. Ortega no expone aquí su célebre «perspectivismo», cuya formulación más condensada se da acaso en el capitulo X de *El tema de nuestro tiempo* (1923): «*La perspectiva es uno de los componentes de la realidad* [...] Todo conocimiento lo es desde un punto de vista determinado [...] *Cada vida es un punto de vista sobre el universo*» (Ortega y Gasset, 1994, III, 199-200). Ya antes, en *El Espectador I*: «El punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad. [...] La verdad, lo real, el universo, la vida —como queráis llamarlo—, se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo» (Ortega y Gasset, 1993, II, 18-19). El tema es vastísimo, y un estudio completo de la idea de la filosofía de Ortega no podría omitir su consideración. Pero recuérdese que el perspectivismo había de significar la superación a la vez de relativismo y racionalismo: esta superación es «el tema de nuestro tiempo».

sostenga» (*ibid*., 322), por el fundamento ausente. Como tal, está sujeta al «imperativo de *autonomía*» y es «ciencia sin suposiciones» (*ibid*., 335). Este es el sentido de la «racionalidad» de la filosofía, que sólo puede crearse y hacerse por «libre elección», la cual exige haberse desarraigado previamente de la creencia religiosa. La creación de la filosofía supuso así «una etapa de ateísmo»; los primeros filósofos «tuvieron que inventar una actitud ante la existencia diferente y contrapuesta a la religiosa» (Ortega y Gasset, 1977, 95). Pero la filosofía tampoco «tendrá nunca la marcha segura de una ciencia» (1997, 309). Como «su propósito radical es traer a la superficie, declarar, descubrir lo oculto o velado» (*ibid*., 342) (Ortega recuerda que su primer nombre griego fue el de *alétheia*), se distingue del misticismo, que calla; ella es «decir el ser: *ontología*» (*ibid.*). Con todo, bien puede hacerse la conjetura: «¡Quién sabe si pensar en la vida no es añadir al ingenuo vivirla un magnífico afán de sobrevivirla!» (*ibid*., 349).

Un último asunto. La consideración de la relación de la filosofía con la vida vuelve cuando se trata, no ya de la motivación o el propósito de la filosofía o de su carácter vital, sino de su tema, de su propio asunto. Ortega juzga que «la superación del idealismo es la gran tarea intelectual, la alta misión histórica de nuestra época, 'el tema de nuestro tiempo'» (*ibid*., 392). La superación consiste en el descubrimiento de que «mi vida», concebida como coexistencia de yo y mundo, es la realidad o el hecho radical y el primer dato para quien filosofa: el «filósofo filosofando». «Se acabaron las abstracciones», proclama Ortega (*ibid*., 404). «Lo primero, pues, que ha de hacer la filosofía es definir ese dato, definir lo que es 'mi vida', 'nuestra vida', la de cada cual. Vivir es el modo de ser radical: toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referido a ella» (*ibid*., 405). Filosofar es así, vertebralmente, una suerte de peculiar volverse la vida sobre sí misma. Una vuelta más, y estaremos en el peculiar volverse de la filosofía sobre sí misma que es la filosofía de Gaos.

1.2. *La asimilación de Dilthey por Gaos*

Gaos conoció a Dilthey relativamente tarde en su vida: en sus *Confesiones profesionales* escribe que esto ocurrió en 1933 y 1935, y que ya no pudo acoger su «historicismo» como *la* verdad en filosofía, es decir, como una más de las filosofías que había acogido así, pues ya estaba precisamente «escarmentado por la sucesión de las verdades anteriores» (XVII, 60). Es más, parece innegable que había concebido ya la posibilidad de una «Teoría de la Filosofía» que explicara «qué es, pues, esta Filosofía, en la que no sabe uno a qué atenerse

—al pasar de un día a otro». El conocimiento de Dilthey, sin embargo, lo hizo «adoptar, como nombre más propio, el de Filosofía de la Filosofía» (*ibid.*, 65). Sin lugar a dudas, la influencia de Heidegger sobre Gaos en lo que toca al esquema general y al contenido antropológico de su filosofía de la filosofía es considerablemente mayor que la de Dilthey. Pero, como él lo confiesa, la lectura de Dilthey, y en particular de *La esencia de la filosofía*, fue, junto con otras pocas lecturas de otros autores, en cierta medida decisiva para su «escepticismo metafísico, la filosofía de la filosofía y el ciencismo» (XIX, 532). Todavía en 1960, Gaos seguía viendo en esta obrita de Dilthey «la síntesis más cabal de su filosofía de la filosofía, de su teoría de las ideas del mundo, en suma, de su filosofía» (XI, 194). No es difícil encontrar en ella tampoco los motivos diltheyanos que mayor significación tuvieron en la gestación de la filosofía de la filosofía de Gaos —y no sólo en su bautizo.

En primer lugar, y en un primer plano, se presenta la distinción de los métodos: el método histórico, por un lado, y el teórico-comparativo, por el otro. Esta distinción, afirma Gaos, «entraña una cuestión radical de la filosofía de la filosofía de Dilthey y de toda filosofía de la filosofía» (*ibid.*), y da lugar a la división de la obra de Dilthey en dos partes. Esta división permea también toda la elaboración de la filosofía de la filosofía de Gaos: tanta importancia se le concede a la historia de la filosofía, de la cual se infieren algunos de los rasgos más característicos de la filosofía (validez temporal, vinculación con la personalidad del filósofo, «reaccionarismo» o afán de contradecir a las filosofías anteriores, etc.), como al estudio comparativo entre la filosofía y otras disciplinas. En este segundo plano se presenta otra distinción que «entraña otra cuestión radical de la filosofía de la filosofía de Dilthey y de toda la filosofía de la filosofía», a saber, la distinción «entre la metafísica y las disciplinas filosóficas no metafísicas» (XI, 194). También esta segunda distinción tiene en la filosofía de la filosofía de Gaos el sitio radical que aquí le reconoce. Parece también que el concepto gaosiano de *Weltanschauung* constituye un legado directo del de Dilthey, aunque no haya coincidencia en cuanto a los criterios que determinan la tipología de las concepciones del mundo mismas. A Gaos le parece además que el concepto de filosofía de Dilthey —que la caracterizaría «por las notas de la universalidad del objeto y la conceptualidad científica del método»— «no puede ser más tradicional, más vulgar» (*ibid.*, 196).

Con esta discrepancia se relaciona otra, más radical: la que depende de la actitud adoptada en torno a la cuestión de la cientificidad de la propia filosofía de la filosofía. Que la metafísica es imposi-

ble como ciencia es una premisa fundamental para ambos. Pero para Dilthey la cientificidad de la filosofía de la filosofía, de la filosofía entendida como «teoría del saber», no está en duda, mientras que Gaos mantiene su escepticismo hasta este punto: «Pero la filosofía de la filosofía como teoría comparada de la idea filosófica del mundo o metafísica y las ideas religiosa y literaria del mundo, como filosofía ametafísica o teoría del saber, ¿será realmente ciencia —sustraída a la historia de la filosofía, o será una filosofía más, positivista y neokantiana, encerrada en la historia de la filosofía de la que quisiera y piensa escapar?» (*ibid.*, 199).

2. LA FILOSOFÍA DE LA FILOSOFÍA DE JOSÉ GAOS

«Filosofía de la filosofía» es el título del único gran proyecto filosófico, vital y profesional de Gaos. A lo largo de su vida le dio distintas vías de realización y de expresión en proyectos literarios de muy distinto alcance y grado de consecución. En la exposición que sigue me valdré sobre todo de textos publicados, pero en algunos casos tomaré también en cuenta algunos materiales que eran inéditos a la muerte de Gaos o lo siguen siendo hasta la fecha[4].

2.1. *La biografía intelectual de Gaos*

Gaos insiste una y otra vez en la significación para la filosofía de la filosofía de la exposición autobiográfica de la filosofía o de la «autobiografía filosófica»[5]. De la vida intelectual de José Gaos interesa conocer particularmente dos momentos. El primero es el del primer

4. En la exposición que sigue utilizo libremente ideas y pasajes de Zirión (2003). Esto se justifica porque, en Gaos, las expresiones «filosofía de la filosofía» y «metafísica de la metafísica» son, en importantes respectos, aunque desde luego no en todos, sinónimas. Espero que ambos artículos puedan verse como complementarios, aunque éste se apoya mucho en aquél y aquél nada en éste. Por lo demás, debo señalar, como lo hice en aquel artículo, que no hay hasta ahora ningún ensayo de interpretación del pensamiento completo de Gaos, ningún estudio de conjunto de su obra, aunque casi lo constituyen los varios ensayos de Fernando Salmerón recientemente reunidos primero en Salmerón (2000), y luego, con textos adicionales, en Salmerón (2004b). También son valiosos Villoro (1982) y Colonnello (2006).

5. De ello dan testimonio además distintos proyectos literarios de Gaos encaminados a exponer su autobiografía filosófica: el diario filosófico que llamó *Jornadas filosóficas* y que escribió entre enero y diciembre de 1940 (será publicado en el tomo XVIII de sus *Obras completas*), un proyecto de libro titulado, a lo mejor no por él mismo, «Gaos visto por sí mismo» (publicado en el tomo III de la misma colección), y finalmente el libro *Confesiones profesionales*, producto de un curso impartido en

encuentro que tuvo con la filosofía en la adolescencia al leer el *Curso de Filosofía Elemental* de Balmes. En este encuentro descubre su «fascinación de la superioridad superlativa» (XII, 417) de la filosofía, entendida como un afán de saber *racionalmente* lo ya «sabido por la fe», lo ya «creído» (Gaos, 1993, 12), de poseer los principios de todo, incluso del Dios de la religión en que se había educado, y al lado de esa fascinación, el hecho de que esa filosofía estaba «integrada expresamente por su historia» (XVII, 55). Ambos motivos son de importancia decisiva y de larga trascendencia. Aquí están las raíces de la liga que siempre vio entre la filosofía (en particular la metafísica) y la religión, y las de su atribución a la filosofía de una naturaleza histórica; las de la identificación de la aspiración propiamente filosófica con la soberbia, y las del escepticismo ante cada una de las filosofías históricas. El segundo momento de la trayectoria de Gaos que interesa conocer es la decepción que sufrió al rebasar los treinta años cuando se convenció de que la disciplina a la que había decidido consagrar su vida era una empresa destinada al fracaso. En las *Confesiones profesionales* (1958) relata cómo lo lleva al escepticismo la «sucesión histórico-*biográfica* de verdades», una «sucesión *vivida*» (y no sólo «*sabida* por la Historia») (XVII, 60). El escarmiento lo lleva a plantearse «como *el* problema de la Filosofía» y además «como *el* tema de mi filosofía», precisamente el problema de la filosofía misma: «¿qué es, pues, esta Filosofía, en la que no sabe uno a qué atenerse —al pasar de un día a otro?» (*ibid.*, 64-65). Éste es el giro desde la filosofía hacia la teoría o la filosofía de la filosofía. El plan de la tarea de su vida estaba trazado: había que explicar las razones y motivos del entusiasmo inicial, de la decepción posterior y de la *obstinación* que, según Gaos asegura, lo hizo seguir filosofando. Esa obstinación revela como ninguna otra cosa la estrecha relación entre la esencia de la filosofía y la naturaleza humana o ciertos rasgos de ella para los cuales Gaos usa la expresión de *soberbia luciferina* (VII, 56; 1959, 32-33). La exposición de aquella revelación y de la consecuencia que se extrae de ella, a saber, el carácter personal de la verdad y de la filosofía, ha ser inevitablemente «autobiográfica». Sin embargo, Gaos asume su caso personal como ejemplo y expresión del proceso histórico de la filosofía y de su situación en la modernidad contemporánea: «mi vida, en cuanto informada por la filosofía —escribe Gaos—, no es sino un caso expresivo de lo que a la filosofía misma le ha acontecido en nuestros días» (VII, 46). Pero lo que le

1953, por mencionar los más importantes o consistentes, aunque dos de ellos quedaron inéditos.

ha acontecido a la filosofía en nuestros días es precisamente «reconocerse como verdad personal» (*ibid.*).

Todavía en Madrid, Gaos comienza a exponer su Filosofía de la Filosofía. En sus primeras conferencias en México, en 1938, logra darle lo que veinte años después (en *Confesiones profesionales*) llama una «articulación final» (XVII, 126). Esta articulación final, resumida en *Dos ideas de la filosofía*, constituye una suerte de núcleo que ya no variará, aunque se acumulen en torno a él múltiples desarrollos y derivaciones ulteriores. El meollo del núcleo, por así decirlo, consiste en la identificación «fenomenológica» de la esencia de la filosofía y la de la soberbia. De los desarrollos hay que mencionar los dos principales: el primero es la idea de que la «decepción filosófica procedía de determinada incompatibilidad entre la esencia de la Filosofía y la 'esencia' de la vida contemporánea» (*ibid.*). La filosofía de la filosofía debía integrarse por ello en una filosofía de «nuestra vida». Gaos imparte entre 1942 y 1944 tres cursos titulados «Metafísica de nuestra vida», que comprenden temas como la publicidad, el totalitarismo, la tecnocracia, el historicismo y el inmanentismo contemporáneo. El otro desarrollo consistió en el estudio, cada vez más elaborado, de lo que Gaos llamó «las exclusivas del hombre», aquellos ingredientes o estructuras que caracterizan al hombre y lo diferencian de los demás entes: «Porque, una vida como la nuestra, de una parte, y la Filosofía, o la soberbia, de otra parte, ¿no habían de tener su condición de posibilidad, su razón de ser, en la constitución o complexión del hombre?» (XVII, 127). Este desarrollo es lo que culminó, ya en los años cincuenta, en la idea de la «verdadera 'antropología filosófica'», que Gaos considera una «sedimentación de la filosofía de nuestros días que explica la filosofía por el hombre: principalmente, la de *El Ser y el Tiempo*» (XIX, 533), pero que él elaboró de una forma —no habría que decirlo— personalísima, en los cursos de 1960 y 1965, *De la filosofía* y *Del hombre*[6], en los que pretende explicar la filosofía por el hombre y el hombre por la filosofía, y en los que cumple, además, el precepto de sistematicidad que debe obedecer toda filosofía digna de su nombre. En ambas obras se concluye lo que, por lo demás, estaba ya asentado en escritos anteriores: que la antropología filosófica encargada de exhibir la constitución metafísica del hombre que explica a la vez al hombre y a la filosofía, constituye una metafísica más, personal, histórica, y en conjunto válida solamente para su autor.

6. Publicados luego en los volúmenes XII y XIII de sus *Obras completas*.

2.2. *Caracterización de la filosofía de la filosofía*

Gaos identifica en general la filosofía con la metafísica[7], aunque casi siempre con la reserva de que hay además otras disciplinas filosóficas. Esta reserva es muy significativa, tanto en relación con la índole general y el carácter científico de esas disciplinas y de la metafísica, como en relación con la naturaleza de la filosofía de la filosofía. Pues si la filosofía se le convirtió a Gaos en problema fue ante todo por el conflicto entre su aspiración a una verdad unitaria y su carácter histórico y plural, o, con la fórmula kantiana que para Gaos seguía vigente, por el hecho de que la Metafísica no ha podido «emprender el camino seguro de una ciencia» (1959, 91). El origen de la crítica de la razón pura es también el de la filosofía de la filosofía. Pero éste es *el* problema que hace que la metafísica sea ella misma problema «como no lo sería ninguna de las demás disciplinas filosóficas» (*ibid*., 92). Ahora bien, Gaos piensa que no sólo no es posible acabar con esta situación, como Kant anhelaba, sino que hay que someter a crítica la presunta deseabilidad de la «unanimidad entre los filósofos» (*ibid*., 93).

La filosofía de la filosofía parte del hecho de la pluralidad de las filosofías. Éste no resulta de que algunas sean verdaderas y las demás falsas o de que todas sean falsas, sino más bien de que todas son verdaderas[8]. De este modo acoge Gaos el perspectivismo de Ortega: cada filósofo es un individuo; la individualidad implica que «la realidad, en su totalidad» le es dada a cada uno «en una perspectiva distinta, por poco que sea, de aquella en que es dada a cada uno de los demás». Esta perspectivación puede anularse en la medida en que sea posible una abstracción «*de* parte de la realidad dada a cada uno *en* el resto de ella»: los geómetras abstraen *de* (hacen abstracción de) la totalidad de la realidad, *menos de cierta parte de ella: las formas geométricas*, así que pueden «abstraerse *en*» (poner atención exclusiva en) estas formas y hacer ciencia de ellas, ya que son dadas como idénticas a cada uno de ellos. Algo semejante ocurre en la física; pero ya el economista no puede abstraerse por completo *de* la vida económica, pues él mismo forma parte de ella; la economía no puede ser totalmente objetiva porque una parte de su objeto es vista desde la perspectiva individual de cada economista. Los filósofos están en el extremo de esta escala: no pueden abstraer o abstraerse *de* sí mismos en ningún grado, pues

7. Véase Gaos (1993; 1959; VII, 48).

8. Seguimos en este punto la concisa exposición de *Confesiones profesionales*. Mientras no hagamos referencia explícita a otra obra, todas las citas que siguen se encuentran en XVII, 46-52.

forman parte de la totalidad de la realidad que es su tema. Así, cada uno filosofa «sobre la perspectiva de la realidad universal en que ésta le es dada, es decir, darían expresión a esta perspectiva». La verdad de una filosofía es sólo verificable por el filósofo que la hace, y esa verdad puede llamarse por ello una «confesión personal».

Gaos establece en otros textos un criterio de cientificidad distinto que entra en pugna con el de la capacidad de abstracción de las disciplinas. El segundo criterio señala dos distintos tipos posibles de objetos, los objetos de experiencia y los objetos metafísicos (inexperienciables), y afirma que sólo «cabe ciencia» del primero de ellos. Esto cancela las ilusiones de cientificidad de la metafísica y a la vez encuadra a las disciplinas filosóficas no-metafísicas en la misma «enciclopedia» que el resto de las ciencias. La pugna entre los criterios se advierte cuando se piensa que el concepto de «realidad en su totalidad» que define el primer criterio tendría que ser el de un objeto metafísico de acuerdo con el segundo, y no es fácil ver la manera de conjugar la inexperienciabilidad de su carácter metafísico con la absoluta concreción que le da la imposibilidad de toda abstracción respecto de él.

El «problema de las relaciones entre Filosofía, o Metafísica, y religión» era para Gaos un «problema último, radical, de la Filosofía de la Filosofía». La metafísica surge cuando los griegos decidieron aplicar los métodos de su exitosa ciencia a los objetos de la religión, que tenían para ellos «un interés predominante». El corazón de la metafísica está conformado entonces por las pruebas de la existencia de Dios y de la inmortalidad. Todavía en las *Confesiones*, pero en el mismo sentido que en otros lugares de su obra, escribe Gaos que la metafísica es una seudociencia, «un híbrido de religión y ciencia», y «un producto de la cultura *ya* arcaico y de probable extinción». Gaos intenta conciliar esta nueva idea de la metafísica como seudociencia de los objetos de la religión con la idea de la filosofía como una «historia» de múltiples expresiones de perspectivas de la realidad total, aludiendo a la «referencia esencial a la realidad en su totalidad» de los objetos de la metafísica: Dios como creador o sustancia de los demás entes, y el alma con su necesidad de Dios. La metafísica es así «la razón de ser de la Filosofía como expresión de la realidad en su totalidad». Pero, ¿cuál es la razón de ser de la metafísica?

Su razón de ser tiene que ser doble en razón de su carácter híbrido: por un lado es la misma que la de la religión: «el afán de salvarse, de ser inmortal y llevar una vida perdurable bienaventurada»[9], pues la fe no es autosuficiente. Por otro lado, la metafísica precisa también

9. Cf. también, sobre esto, XIII, 528-532.

de «la irreligión, la voluntad irreligiosa, la *voluntad de Dios* —y a ésta se vincularía la soberbia». La soberbia o *hybris* demoniaca (1959, 45, n. 8) es la sustancia misma de la filosofía: la esencia de la soberbia coincide «fenomenológicamente rasgo por rasgo» con la de la filosofía (XVII, 119-120). El rasgo definitorio de ambas es la «principalidad superior y dominante» (III, 61).

Religión y filosofía son en el fondo posiciones antitéticas que sólo por ser ambas «últimas, radicales, extremistas» (VII, 94) dan la ilusión de ser sustituibles. La religión es la «humildad» de la «criatura pecaminosa» que espera una «gracia» que ella no puede darse; la filosofía podría ser

> conciencia de superioridad, confianza en la propia y sola razón, libre juego de ella, sentimiento de seguridad, previo desdén para toda gracia ajena, citación de toda externa instancia ante el tribunal de la propia e íntima personalidad, dominación sobre todo lo extraño por medio de los principios, soberbia (*ibid.*).

La creciente «irreligiosidad moderna» es para Gaos «el verdadero tema de nuestro tiempo» (1959, 127-128). La filosofía se ostenta en todos los órdenes como un «saber racional» que pretende oponerse y superar a la irracionalidad de la religión y justificar el paso al *inmanentismo*. Pero es posible descubrir los motivos irracionales de la filosofía.

Contra el «racionalismo» que ve en la razón la «instancia unitiva» de los hombres «por excelencia», Gaos sostiene que la razón inicialmente desune. Sólo puede unir por *consecuencia*, una vez que cada sujeto adquiere la evidencia «por sí» —lo que ocurre en la ciencia en diferentes grados—. Pero la razón filosófica desune radical y superlativamente, es «*individuación aislada, rigurosa, absoluta*», «principio de individuación» (Gaos, 1993, 107-108). La filosofía es entre los hombres «destructora de la comunión» (*ibid.*, 110).

En las entrañas del esfuerzo que sustenta a la razón filosófica, no podemos ver el natural afán de saber de la clásica posición aristotélica. Ortega —recuerda Gaos— ha discrepado: la razón sería más bien un «*instrumento necesario para la vida* y se usa por esta necesidad»; pero se ha quedado en la explicación y justificación del uso del instrumento, sin hurgar «en las entrañas de su naturaleza, *que pueden seguir siendo las de la humana...*» (*ibid.*, 114)[10]. Insistiendo en la dirección señala-

10. También en uno de los textos de *Discurso de filosofía*, escribe Gaos en similar sentido: «Se ha discutido si hay en realidad un interés de goce de pura contemplación

da por su maestro, Gaos descubre que la naturaleza de la filosofía y la naturaleza humana se explican mutuamente, o que ambas reciben la misma explicación. «Ni siquiera Heidegger ha ahondado» en las raíces de la filosofía, que deben hallarse en las del hombre. «Únicamente Nietzsche *ha mostrado el camino*»[11]. La cuestión requiere olfato. La filosofía de la filosofía debe ser «*radicalmente psicología* de la filosofía» (*ibid.*, 118).

Un corolario de la concepción de la filosofía como racionalismo, es la tesis de que la filosofía es esencialmente sistemática. Gaos dudó siempre de la propuesta de buscar la cientificidad filosófica abandonando el espíritu de sistema, haciendo «meras analíticas de conceptos»; son los conceptos esenciales de toda filosofía los que son «*de suyo, esencialmente, a su vez, sistemáticos*, conducentes al sistema, requirientes del sistema» (1967, 27). Pero la sistematización de todas las regiones del ser y de la cultura es precisamente lo arcaico de los «grandes sistemas metafísicos del universo» (1959, 23). Y sin embargo, lo que en las *Confesiones* confiesa que le falta para ser un filósofo es el desarrollo de sus ideas en forma sistemática, objetiva, como al parecer requiere «una verdadera filosofía» (XVII, 45), y fue esa forma la que no pudo dejar de procurar hasta lograrla en los dos grandes cursos en que plasmó finalmente su personal filosofía: *De la filosofía* (1960) y *Del hombre* (1965).

2.3. *La filosofía antropológica de la filosofía*

Gaos enmarca su filosofía antropológica de la filosofía en la vertiente histórica de lo que llama «filosofía del *origen de las ideas*» surgida en oposición a la «filosofía del *origen de las cosas*» (Gaos, 1967, 16), cuya primera realización fue el *Ensayo* de Locke. Origen de las ideas significa origen de las ideas del hombre o en el hombre, por lo que una filosofía de tal tipo tiene que ser una *filosofía antropológica* o *Antropología filosófica*. Como se trata del origen de las ideas de todas las cosas, el resultado es una *Filosofía antropológica de la Filosofía*, como lo es ya el *Tratado de la naturaleza humana* de Hume (*ibid.*, 17).

teórica radicalmente independiente del interés de acierto práctico: si se ha hecho y se hace ciencia y filosofía por afán puramente de saber, por puro amor al saber, o, en el fondo, exclusivamente porque se necesita saber para vivir, para salvarse en el naufragio que sería la vida del hombre arrojado en el mundo, en el ser, como pensaba mi maestro Ortega» (Gaos, 1959, 37).

11. Estas notas sobre Heidegger y Nietzsche no se encuentran en la versión publicada del Curso de 1944 que estamos siguiendo. Véase el folio 1530 del manuscrito.

Acatando la tesis de que lo *dado* es el pensar consciente de sí como expresado verbalmente (XII, 7; XIII, 34), tanto *Del hombre* como *De la filosofía* comienzan por una fenomenología de la expresión (verbal y/o mímica). La fenomenología de las expresiones verbales y del pensar que ellas «notifican», descubre al pensar como *objetivante*. El examen de la *objetividad*, de sus tipos y clases, conduce a Gaos al tema de la *presencia,* y de la mano de ella llega al de la *existencia* de los *existentes*, y a los fenómenos relacionados con ella: «*presencia, aparición, desaparición, reaparición, desaparición para siempre*» (XII, 232). Este camino desemboca en esta «*circular* '*antinomia*'»: el sujeto presente a sí es un objeto *entre* sus objetos, entre ellos él mismo presente a sí... (*ibid*., 236). El concepto de un existente «no concebido» (el sujeto mismo) lleva a la fenomenología de la negación. De ella pende la decisión sobre la existencia de los objetos metafísicos, que según su concepto son «individuos imposiblemente perceptos ni de conciencia» (*ibid*., 249). En los conceptos de no ser o inexistencia ve Gaos el origen de la filosofía o de la metafísica (Gaos, 1959, 61). La existencia *infinita* o *indefinida* ha sido postulada para *dar razón* de la simple existencia de *lo existente* y anular su relación con toda inexistencia (XII, 358). La cuestión de lo «*infinito*» es en *Del hombre* «la cuestión suprema de la razón humana, o sea, de la esencia del hombre, o sea, de la Antropología filosófica» (XIII, 397). La razón se concibe en último término como *pensamiento de lo infinito*. El hombre, «animal racional», se define ahora como «el animal que niega, que aniquila *in mente*, que piensa 'la nada', pero también el animal que piensa lo infinito» (*ibid*., 398).

Como a la negación, al «no», o a su concepto, no les corresponde ningún «objeto» (XII, 303), hay que apelar a «la constitución del sujeto que los piensa» en lo que esta constitución tiene «de irracional, de afectiva y de activa, o de emotiva y motiva» (Gaos, 1959, 61-62)[12]. Es la «sorprendente doctrina» (Villoro, 1982, xx) según la cual el hombre, para «pensar» los conceptos de «no», «inexistente», «nada», «infinitud», los *crea*, «pura y simplemente, '*movido*' por su amor y odio a los existentes ajenos y a sí mismo» (XII, 391); o sea, el amor y el odio pueden «dar razón» de tales conceptos porque requieren pensarlos para motivar «las voliciones de la existencia infinita o la inexistencia» de los existentes amados u odiados. Así, en la raíz de las categorías y conceptos metafísicos en los que culmina la racionalidad humana, se revela el basamento volitivo y afectivo, propiamente irracional, de la razón misma, es decir, de la instancia por la cual se ha definido a la filosofía y al hombre.

12. Cf. también XIII, 418.

Ahora bien, las concepciones ontológicas y epistemológicas centrales (o trascendentales) son según Gaos antinómicas, en un sentido similar al kantiano. Pero todas las antinomias se reducen en último término a *la* antinomia fundamental entre el realismo (concepción de la existencia de objetos absolutamente independientes de todo sujeto, o del sujeto que se concibe a sí mismo como un objeto entre objetos) y el idealismo trascendental (concepción de los objetos como constituidos íntegramente por los conceptos de un sujeto, o del sujeto que se concibe a sí mismo como sujeto único de todo objeto). Entre ambos extremos, «el hombre [...] puede oscilar momentánea, biográfica, históricamente» —acaso por «individualismo», acaso por «gregarismo» (XIII, 568), dependiendo de su emocionalidad y mocionalidad del momento. «Es, pues, por ser el animal *moral* que es, por lo que es el animal *racional* por el que se ha tenido siempre a sí mismo» (*ibid.*, 569). Con este antinomismo, «obra de la emocionalidad» (*ibid.*), termina la Antropología Filosófica.

2.4. *Las paradojas de la filosofía de la filosofía*

En la filosofía de la filosofía de Gaos pueden identificarse algunas paradojas. La primera está en el contraste entre el punto de partida (de los cursos reseñados y de la filosofía de la filosofía misma) y lo que puede llamarse el punto de llegada. El primero era, según estos cursos, lo dado sin previa búsqueda, el pensar que se expresa, el cual sólo habría que pensarlo en su pleno contexto para hacerlo coincidir con lo que Gaos siempre pensó que era la base forzosa de toda filosofía, el «hecho único, absoluto, al que se refieren, del que dependen en determinado sentido todos los demás hechos», el hecho de «vivirnos conviviendo» (Gaos y Larroyo, 1940, 179-180). Esto supone la admisión de una situación humana concreta (personal, convivencial, social, histórica) como una única «realidad en su totalidad» de la cual forman parte, en la que conviven, todos los sujetos (o todos los filósofos). Pero el «punto de llegada», que no es otra cosa que la misma vida en su concreción absoluta, se concibe ahora como «*lo existente* en su integridad» que abarca al sujeto «en su individualidad misma y toda» y que es el objeto subjetivo por excelencia (XIII, 564), el cual, si no impide por acaso la convivencia entre los hombres, sí que impide el entendimiento cabal entre los filósofos. Ninguna filosofía puede ser siquiera «comprendida, en su conjunto, por ningún sujeto distinto del filósofo autor de ella» (XIII, 565). La teoría de la verdad filosófica ha sido modificada: ya no es correspondencia de mi visión con la realidad total, sino de mi lenguaje con mi visión

de esa realidad. Todas las filosofías son verdaderas... porque cada una tiene su propio objeto, único y singular: en la filosofía el filósofo «se designa a sí mismo» (XIII, 565). La historicidad de las filosofías es llevada a su extremo como personalismo (no todas las distancias entre los sujetos personales son históricas) y como *momentaneísmo* (las distancias temporales modifican la realidad para el mismo sujeto).

La segunda paradoja consiste en la propuesta de su concepto de filosofía y de su filosofía de la filosofía entera, «en conjunto», como sólo *su concepto personal de filosofía*, como una disciplina «en conjunto subjetiva —o *válida únicamente para su sujeto*, o su autor» (XIII, 581). Esto es en apariencia totalmente coherente con *su* concepto de filosofía como confesión personal, y sin embargo crea una serie de ambigüedades que parecen irresolubles. La primera afecta al concepto de Metafísica, pues estrictamente la imposibilidad de una validez intersubjetiva u objetiva es propia de los «objetos metafísicos», y no todos los objetos de que se ocupa la filosofía de la filosofía de Gaos parecen ser metafísicos. Todo estriba en cómo entender la acotación «en conjunto». Pero en todo caso habría que poder distinguir lo que el mismo Gaos llama «Metafísica, como disciplina» (Gaos, 1959, 64), o «Metafísica como *ciencia*» (*ibid*., 30), que es la metafísica tradicional o clásica, y la «metafísica como constitución del hombre» (*ibid*., 64), que es la que se ha realizado como filosofía de la filosofía. Pues aunque ésta asuma en estos tiempos, como quiere Gaos, «las funciones y el rango desempeñadas e investido sucesivamente en la historia entera de la filosofía por la Metafísica y por la Crítica» (*ibid*.), no habrá de asumir, sin seria imprudencia, y ni siquiera «en conjunto», el magro valor de verdad o la escasa cientificidad que ella misma le atribuye a aquélla.

Otra ambigüedad afectaría a la noción de razón y, específicamente, a la de «razón del corazón». El meollo de su crítica de la filosofía (y de la metafísica) es que lo que ésta ha ofrecido como razones no son genuinas razones, sino, precisamente, «razones del corazón». Sin embargo, éstas le parecen a Gaos perfectamente aceptables. En la «suma y cifra» que da de su «visión» filosófica en «Discurso de filosofía», al lado del «adiós a los sistemas metafísicos del universo, en lo que tienen de seudocientífico-metafísicos, no en lo que contienen de fenomenología», propone también: «razones del corazón; y ciencia conducente a éstas». Pero no sólo eso. También afirma que si esta «suma y cifra» «representase aún una visión metafísica, la representaría en el sentido de la metafísica como razón del corazón» (Gaos, 1959, 30), implicando que no la representaría en el sentido de la metafísica como ciencia... Como si lo que pudiera hacer recomendable

a una disciplina fuera la honestidad de no disfrazar sus razones del corazón.

La última ambigüedad afectaría a la noción misma de filosofía. Esta ambigüedad tiene que ver con la falta de una distinción precisa de las diferentes «disciplinas filosóficas» en correspondencia con su diferente grado de cientificidad. Como ocurre con la filosofía en general, también dentro de la misma filosofía de la filosofía habría «partes metafísicas», acientíficas, y «partes fenomenológicas», científicas. Pero ¿cuáles son las unas y cuáles son las otras? No se entendería que sólo «en conjunto» perdiera la filosofía de la filosofía su cientificidad, mientras que cada una de sus partes la conservara por separado.

Si no podemos tomar el pensamiento de Gaos como ciencia rigurosa, sino como el pensamiento personal de José Gaos, ¿le concederemos la razón si lo aceptamos, tal como él lo expuso (que no propuso), a saber, «a título de cambio de ideas», como forma de «enriquecimiento mutuo» (*ibid.*)?[13].

3. FILOSOFÍA DE LA FILOSOFÍA EN TORNO A GAOS

3.1. *Fernando Salmerón*

Entre los discípulos de José Gaos, Fernando Salmerón contribuyó como ningún otro a la difusión y el conocimiento de la obra y el pensamiento de su maestro, tanto a través de su trabajo como editor de sus *Obras completas*, proyecto que coordinó hasta su muerte en 1997, como a través de los ensayos y conferencias que le dedicó, sin excluir los prólogos y notas editoriales que publicó en muchos de los volúmenes de esas *Obras*[14]. Estos trabajos ponen de manifiesto, además de la admiración y la devoción que suponen, el alto aprecio filosófico en que Salmerón tenía a la posición de su maestro. Pero, ¿ejerció Gaos algún influjo propiamente filosófico sobre Salmerón? Si lo hubiera, no es extraño que estuviera en el ámbito de la filosofía de la filosofía. En una entrevista de 1995, Salmerón destacó como el aspecto más importante de la herencia de Gaos, no alguna tesis filosófica, sino «la enseñanza de disciplina y profesionalismo dentro de la actividad filosófica», la «ejemplaridad de Gaos como vida filo-

13. El lector puede revisar también las cinco «cuestiones de interpretación» que propongo en la última parte de Zirión (2003, 338–339).

14. Todo esto está reunido ahora en Salmerón (2004b).

sófica» (Rodríguez de Lecea, 2001, 88). ¿No hay algún legado más doctrinal que valga la pena poner de relieve?

En uno de sus últimos escritos sobre Gaos, Salmerón alude a lo que llama «la cuestión clave», «la que debe sacar a la luz los motivos personales últimos o el impulso mayor que [...] llevaron a Gaos a no dar reposo a la mano y a la pluma, a lo largo de toda su vida, hasta lograr el difícil empeño de una construcción filosófica de una sola pieza, que pudiera presentar como una filosofía propia 'a la altura de los tiempos'» (Salmerón, 2004b, 282). No resulta tan interesante la hipótesis con que Salmerón enfrenta esta «cuestión clave» —relativa a cierta prefiguración de Gaos de una nueva filosofía que conjuntara lo riguroso y sistemático de *Ser y tiempo* de Heidegger con lo que había aprendido del talento personal de Ortega—; pero ya el mero planteamiento de una cuestión de esta índole significa una importante concesión a las tesis gaosianas, pues esa cuestión sólo puede ser clave si se acepta que la clave de un pensamiento filosófico puede estar en una cuestión personal o biográfica.

Ésta no es, sin embargo, una tesis que refleje realmente las ideas de Salmerón sobre la filosofía. Éstas se encuentran, sobre todo, en los tres ensayos que reúne el libro *La filosofía y las actitudes morales*, escritos en los años sesenta. En la entrevista citada, el mismo Salmerón afirma que en ese libro procura darle cierta amplitud al «dualismo», heredado de Gaos, entre una parte científica o «fenomenológica» de la filosofía y una parte metafísica, buscando para esa división una justificación propia. Pero no sólo es propia la justificación, sino todo el planteamiento y el desarrollo de la discusión, al grado de que en el libro no aparece ni una sola vez el nombre de Gaos. De hecho, en los tres ensayos del libro hay un claro distanciamiento respecto de las posturas de Gaos, y es éste distanciamiento el que importa entender.

Salmerón parte de la distinción, que atribuye a Husserl, no a Gaos, entre «la aspiración a la sabiduría y a la concepción del mundo», que corresponde a la idea de una filosofía totalitaria y sistemática, y «una actividad investigadora claramente diferenciada que [...] sabe disciplinar sus puntos de vista a la colaboración y al desarrollo de un saber filosófico objetivo y parcial que procede por aproximaciones sucesivas, siempre provisionales y sujetas a criterios cada vez más rigurosos» (Salmerón, 2004a, 19). Es más, Salmerón reconoce que ésta es una separación definitiva realizada por «la conciencia contemporánea»: se trata de «dos funciones de la vida intelectual que pueden permanecer próximas pero que ya no pueden ser mezcladas: la ciencia y la concepción del mundo» (*ibid.*, 79). Surge de aquí lo que llama «el gran problema del presente» para nosotros, como lo fue para Husserl, a

saber: «la separación clara, la evaluación relativa de los fines y sobre todo la unidad última o compatibilidad práctica de estas dos formas de actividad intelectual» (*ibid.*, 19)[15]. Notemos que Salmerón parte justo del punto en que Gaos abandona la discusión y la deja sembrada de ambigüedades. Una de sus premisas es que la filosofía «no se confunde con la ciencia, pero tampoco se confunde con la sabiduría» (*ibid.*, 32). La tarea de la filosofía consiste en el examen de los términos y conceptos, los patrones y supuestos conforme a los cuales se gobiernan tanto las ciencias como las otras disciplinas, actitudes o formas de pensamiento relacionadas con la moralidad y la acción. «El cometido de la investigación filosófica, en su sentido más estricto, se cumple en el examen de los términos que estas formas de pensamiento emplean, de sus implicaciones y supuestos, con el objeto de aclarar sus estructuras lógicas y su significado para la acción humana» (*ibid.*, 33). En esta labor la filosofía no tolera supuestos; ella misma discute los principios y busca poner a luz los supuestos ignorados en el conocimiento y examinar los esquemas conceptuales que subyacen en el lenguaje. La filosofía puede entenderse como conocimiento riguroso y ciencia estricta si no se confunden sus argumentaciones con razonamientos deductivos ni se le atribuye el supuesto de que toda prueba debe ser experimental, y si mantiene su actitud analítica, argumentativa y crítica (*ibid.*, 34, 36, 46).

La herencia de Gaos se advierte en verdad cuando Salmerón atribuye a las filosofías del pasado, que pretendían ser concepciones del mundo, un contenido emocional, y cuando dice de ellas que son «sistemas personales» «que quieren ocupar el lugar de la religión y de la sabiduría de la vida» (*ibid.*, 76). También es netamente gaosiana la caracterización de lo que llama la acepción más «amplia» del término «filosofía», es decir, la filosofía entendida como una concepción del mundo en la que se entrelazan ideas sobre «la estructura última de la realidad con principios de valor y con ideas morales que dan razón de la conducta de un individuo o de una comunidad entera» (*ibid.*, 89). Según esta acepción, la filosofía «forma parte de la personalidad» y «es también una manifestación cultural ligada estrechamente a la circunstancia histórica» (*ibid.*, 90). Salmerón recuerda incluso el apotegma de Fichte que tanto gustaba Gaos de

15. No hace al caso en este contexto la fidelidad de estas ideas (o las que sigan) con respecto a los propósitos husserlianos; está claro que aunque Salmerón deja incólume, como se verá, la aspiración husserliana a ejercer la filosofía como ciencia estricta, la modalidad y hasta los métodos de esta filosofía científica aceptados por Salmerón no serían compatibles con los postulados por Husserl.

citar: «Qué clase de filosofía se elige, depende de qué clase de hombre se es».

Pero la divergencia con la filosofía de la filosofía de Gaos se perfila claramente cuando Salmerón refiere sólo a estos sistemas filosóficos especulativos (el adjetivo es suyo), y no a toda filosofía, el proceso de formación y posterior derrumbamiento que «el historicismo explica como un proceso discontinuo de sustitución de los sistemas filosóficos» (*ibid.*, 81). También la respuesta de Salmerón ante esta historicidad es diferente de la de Gaos, pues recomienda el alejamiento de la concepción del mundo y de las actitudes dogmáticas e irracionales que con facilidad se asocian con ella, y el desarrollo de una filosofía que brote de una actitud científica, con procedimientos de verificación y basada en la argumentación crítica. Estaba tan lejos de pensar que este estilo de filosofía pudiera caer él mismo en las redes de una concepción del mundo, que llega a sostener, no sólo que puede colaborar con los avances de la investigación científica, sino que permite además eliminar ciertos obstáculos intelectuales que favorecen las actitudes irracionales y contribuye «a fortalecer un ambiente de cultura que valora muy altamente la racionalidad científica y el progreso social» (*ibid.*, 83). Según Salmerón, pues, la filosofía puede ser una empresa «dominada por una energía propiamente científica» (*ibid.*, 91).

Una actitud, o una actitud moral, como tal, no puede ser sometida a crítica racional, pero las concepciones del mundo, o las filosofías que son expresión de aquéllas, sí pueden serlo, y esto permite que la filosofía en sentido estricto, la filosofía científica, limite o reduzca al mínimo las pretensiones del subjetivismo (o de la irracionalidad, diríamos) y trace «vías de racionalidad» (*ibid.*, 125). Quedan así totalmente separadas las tareas de la filosofía, por un lado, y «los empeños de los moralistas y de los metafísicos» (*ibid.*, 137). Pero esto también significa que a la filosofía «no le corresponde determinar los ideales de la vida...» (*ibid.*, 136), y que deja en manos de la sabiduría «la función práctica orientadora de actitudes» (*ibid.*, 137). La separación llega al grado de reconocer que no puede suponerse que «todas las cuestiones relacionadas con los principios últimos de la moralidad pueden tener una solución cognoscitiva» (*ibid.*, 138). La crítica que la filosofía ejerce sobre las actividades de los otros campos (moralidad, ideología, concepción del mundo, conocimiento científico) no los invade ni se arroga tareas y metas ajenas. Sin embargo, la tarea crítica de la filosofía no carece de consecuencias prácticas: exhibir prejuicios, señalar los intereses egoístas de las conductas, o mostrar las consecuencias de una decisión irracional o coaccionada «tiene que contribuir a multiplicar las oportunidades de decisiones libres, ra-

cionales, desinteresadas» (*ibid.*, 139). Es más, la «elucidación de las situaciones morales [...] es una garantía de renovación y de progreso moral» (*ibid.*). El libro termina con estas palabras:

> Precisamente porque la filosofía hace posible un número mayor de decisiones guiadas por el conocimiento, contribuye como ninguna otra actividad al progreso moral. Al educar a los hombres en la voluntad de conocer y en la disciplina de la argumentación crítica, deja en sus manos un instrumento necesario para cualquier intento serio de cambiar el mundo y un arma de inflexible rigor en la investigación de la verdad, que puede utilizarse también no como una forma de violencia, sino como una forma de coacción sin violencia (*ibid.*, 139-140).

El problema, que se ha mantenido latente a lo largo de toda la exposición, concierne a la naturaleza de la actividad teórica, o científica y filosófica, como producto ella misma de una actitud moral. Aunque Salmerón alude a la posibilidad de admitir tanto la compatibilidad práctica como la relación en el plano teórico de la «filosofía como expresión de actitudes y la filosofía como actividad metódica rigurosamente racional» (*ibid.*, 134), la cuestión de la justificación moral de la «filosofía en sentido estricto como tarea humana o ejercicio profesional» (*ibid.*, 136) no es elaborada ni resuelta en este libro. Salmerón afirma que éste no es «sino un caso particular de la justificación de cualquier conducta y, por tanto, abre la perspectiva de la relación entre la función moral de las actitudes y de las concepciones del mundo con la filosofía considerada como una actividad dirigida a obtener conocimientos» (*ibid.*, 136). Y cierra la discusión de este tema diciendo simplemente: «Pero éste no es un asunto que pueda ser tratado aquí».

Sin embargo, un cotejo completo de esta filosofía de la filosofía de Salmerón con la de su maestro José Gaos requiere que esta cuestión sea plenamente elucidada. Hay que tener una respuesta para enfrentar la tesis gaosiana que atribuye a *toda filosofía* —y no sólo a las que conforman concepciones del mundo— una actitud no sólo moral, sino además justamente irracional, puramente emocional. La tarea que aquí deja pendiente Salmerón tiene que consistir precisamente en el examen filosófico de la actitud que da nacimiento a la filosofía en sentido estricto, a la filosofía como ciencia rigurosa, en el sentido en que él mismo la ha propuesto. No basta, en última instancia, con la recomendación de sustituir la actitud natural, con sus requerimientos «demasiado humanos» y afanosos de sabiduría, por una actitud nueva que permita «la realización de la filosofía como saber riguroso» (*ibid.*, 19); hay que caracterizar íntegramente esta actitud

nueva y hay que saber cuáles son las fuerzas capaces de desatar lo que él mismo llamó la «energía propiamente científica». Dejo aquí abierta la cuestión (cuestión de interpretación) de si en sus ensayos posteriores, y en particular los que se ocupan de la relación entre moralidad y racionalidad (para decirlo en términos generales y usando el título de uno de ellos), Salmerón llegó a completar, siquiera implícitamente, la filosofía de la filosofía con la que se podría dar cabal respuesta a la de Gaos. Pero queda claro, desde luego, que aunque ésta le haya trazado el marco de discusión y la esfera de problemas que lo tuvieron atareado largo tiempo, en los hechos de su vida filosófica no le pareció nunca satisfactoria[16].

3.2. *Luis Villoro*

En 1959, el Seminario de Filosofía Moderna que dirigía José Gaos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional, decidió conmemorar el centenario del nacimiento de Husserl con una sesión de trabajo en torno a su ensayo *La filosofía como ciencia rigurosa*. Se inició ahí una discusión sobre la naturaleza de la filosofía que, al decir de Fernando Salmerón, «anunciaba un cambio de rumbo» (Salmerón, 1993, 133). En esa discusión no participó Salmerón, pero sí otros jóvenes profesores que tenían a Gaos como maestro: Ricardo Guerra, Alejandro Rossi, Emilio Uranga y Luis Villoro. La exposición de la idea de la filosofía de Luis Villoro bien puede comenzar por su participación en aquella discusión, ya que representa un interesante contrapunto con las posiciones de José Gaos, y en algunos puntos hasta una crítica de ellas, implícita o tácita, pero muy clara. Revisaré después otro texto que ronda también el año 1960 y que está dedicado enteramente a la actitud filosófica. No son los únicos lugares de su obra en que Villoro ha examinado la filosofía y la actitud filosófica; pero creo que puede asegurarse que la noción de filosofía que ha seguido defendiendo Villoro a lo largo de los años y de las obras no desmiente en nada las ideas sostenidas en estos ensayos, aunque sea en algunos respectos más compleja y elaborada.

El breve ensayo de Villoro presentado en aquel homenaje, titulado «Ciencia radical y sabiduría», constituye en conjunto una aguda reflexión sobre las dificultades de la exclusión entre ambos modos

16. Me parecería muy extraño que las alusiones, por más indirectas que fueran, a las ideas de Gaos hechas en *La filosofía y las actitudes morales* por Salmerón no hayan recibido ninguna atención o comentario por parte de Gaos; pero no he podido localizar ningún texto suyo que se ocupe de ellas.

de concebir la filosofía que Husserl propone en el ensayo sujeto a discusión. La pregunta inicial reza: «¿Esos dos tipos de conocimiento son tan antagónicos como a primera vista parece? ¿Podría la filosofía convertirse efectivamente en ciencia... sin dejar de ser filosofía?» (Villoro, 1975, 139)[17]. El desarrollo de la pregunta comienza descubriendo, entre los supuestos que convendrían a la filosofía entendida como ciencia en el sentido de un *saber de los orígenes*, un «conocimiento de lo dado originariamente, antes de toda teoría científica, del mundo vivido previo a cualquier sistema enlazado de proposiciones ideales», que es «un saber del mundo tal como se presenta al hombre, inseparable de su referencia a la *persona*» (*ibid*., 143). Este saber, afirma Villoro, «debe ser inmediato y personal, es decir, 'sabiduría'» (*ibid*., 144). Bien que ponga Villoro este término entre comillas, porque es obvio que aunque toda sabiduría fuera inmediata y personal, no todo conocimiento inmediato y personal alcanza el rango de sabiduría. Pero no es esta afirmación lo que aquí interesa, y estrictamente tampoco la conclusión, «contraria a la de Husserl», que Villoro saca de su exposición, a saber: o bien la filosofía elige ser saber de los orígenes, en cuyo caso debe aceptar el supuesto de un saber personal, o bien se limita a la función de ciencia rigurosa, con lo que abandona la aspiración a ser ciencia radical y saber de los orígenes. La argumentación de Villoro y su conclusión podrán ser acaso discutibles; en todo caso sirven para agudizar la atención y la sensibilidad para tratar el asunto siguiente, que es el que nos interesa en el contexto de nuestra problemática.

Villoro pregunta: «¿Hasta qué punto la posibilidad de la filosofía científica se basa, en realidad, en una decisión no científica? ¿En qué medida la filosofía como ciencia cumpliría una pretensión de conocimiento no científico?» (*ibid.*). Son las preguntas cuya respuesta echamos de menos en el libro de Salmerón que reseñamos, y son preguntas claves. La respuesta de Villoro es positiva. Elegir la filosofía como ciencia implica siempre «una decisión de saber y una estimación de valor» previas a dicha ciencia y no fundadas en ella. En la decisión interviene la estimativa personal, que es asunto de sabiduría. Bien puede el filósofo sentirse llamado a realizar, «con la ciencia, *una forma de sabiduría*» (*ibid*., 145). En última instancia, «la alternativa entre un saber personal y vital (sabiduría) y un saber impersonal y objetivo (ciencia), queda aquí superada; la decisión de convertir la filosofía en

17. «Ciencia radical y sabiduría» fue publicado inicialmente, con el resto de los ensayos presentados en aquella sesión del Seminario, en 1961, en el *Anuario de Filosofía*, vol. I, de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

ciencia radical es, ella misma, consagración personal al valor absoluto y realización de la más alta forma de vida» (*ibid.*, 147).

Por otro lado, todavía, también puede descubrirse en la sabiduría, «en la medida en que es *filosófica*», un interés científico. «En su límite ideal, toda sabiduría filosófica tiende a alcanzar validez incondicional y universalidad» (*ibid.*), es decir, de buscar el ideal de la ciencia. Habría formas de sabiduría no filosóficas («religión o mito, sentido común o conseja popular, apólogo o poesía») y ciencias sin sabiduría, que tampoco serían filosóficas. Aisladas, ambas formas de saber dejan de ser filosofía. Pero la filosofía no podría despojarse de su tensión con ellas. Villoro ve una posible identificación, «en su ideal regulativo», de la «ciencia rigurosa» y la «sabiduría última», de la «sabiduría, llevada a su fin» y la «ciencia filosófica, llevada a su límite», de la «filosofía como ciencia», que «da validez a toda sabiduría», y la «filosofía como sabiduría», que «da sentido a toda ciencia» (*ibid.*, 148-149). En este ensayo no se exploran ni se definen estas nociones de validez y sentido como las cualidades o virtudes respectivas de la ciencia y la sabiduría. En todo caso, para Villoro la filosofía ha pretendido, desde sus inicios históricos, lograr ambas como «saber de los orígenes», como un conocimiento anterior a la separación entre ciencia y sabiduría. Pero esta síntesis es acaso inalcanzable, y la filosofía es acaso un «empeño paradójico» (*ibid.*, 149).

La crítica tácita a la posición de Gaos, al mostrar la convivencia, dentro de la misma filosofía, y sin pugna o conflicto entre ellos (aunque con cierta «tensión»), de elementos científicos y elementos de sabiduría, de lo que Gaos llamaría razones (de la razón pura) y «razones del corazón» (de la razón práctica, en última instancia), se profundiza y amplía en un sugerente texto, prácticamente contemporáneo de aquel ensayo, titulado «Motivos y justificación de la actitud filosófica»[18]. Villoro prosigue en él, en un contexto diferente, el examen de la indispensabilidad de la motivación personal en la filosofía.

La *actitud filosófica* surge a partir de la actitud natural motivada por un azoro o un asombro capaz de poner en entredicho la trama de significación y los supuestos en que se basaba hasta entonces el orden del mundo y la vida en él. El mundo aparece ahora como «menesteroso de fundamentación» (Villoro, 2006, 64); se ofrece por vez primera «la más radical de las posibilidades: la posibilidad de un mundo sin sentido» (*ibid.*, 65). Al cobrar conciencia de que el «sistema significativo y la concepción del universo heredados», que ahora

18. Villoro (2006), publicado originalmente en *La Palabra y el Hombre* (Xalapa) 15 (1960).

aparecen como un «conjunto de *opiniones* carentes de verificación» (*ibid.*), eran una suerte de imposición que nos enajenaba sin saberlo, nos encontramos ahora con nuestra propia razón y la posibilidad de una desenajenación a través de ella: la filosofía «nace como *catharsis*», como un «movimiento de liberación personal» (*ibid.*). El hombre tiene ahora la posibilidad de acceder a «la plena responsabilidad de su propia razón» (*ibid.*). Negativamente, la filosofía es liberación; positivamente, acceso a la verdad propia, suya: suya, no por subjetiva o relativa, sino porque se la impone la evidencia que él vive; no por incomunicable, sino porque se basa en la libre convicción personal, no en una comunicación previa. Enemiga de toda imposición de doctrinas, la filosofía «es la voz que incita a cada quien a ver con sus propios ojos y a adherirse a la razón tal como en sí mismo la encuentra» (*ibid.*, 66). «Nace así la filosofía de un asombro y de una pasión. Asombro por el ente en la plenitud de su directa presencia; pasión por la autenticidad en la verdad...» (*ibid.*).

La filosofía es también retorno del mundo a su origen, en el sentido de «*fundamento de validez* de cualquier significado y de *principio* a partir del cual todo se constituye para configurar un mundo» (*ibid.*, 67). Antes de la filosofía hay ya mundo; pero sólo con ella se vuelve explícito su fundamento, sólo con ella puede reducirse el ente intramundano a la evidencia y cualquier objeto pretender tener un sentido fundado (*ibid.*, 68). La noción de un saber a la vez autofundado y fundante actúa como una idea regulativa del pensamiento en todo este proceso.

Villoro se pregunta entonces si los motivos que condujeron o conducen a la actitud filosófica podrán «decir algo acerca de la validez de la filosofía misma» (*ibid.*, 71). Hay que distinguir entre el filosofar como acontecimiento de la vida individual, como proceso real que cae bajo reglas de motivación psíquicas, y el «producto» de ese filosofar. En el primer caso, el «análisis de los motivos personales de la vocación filosófica puede [...] aclararnos la actividad del *filosofar*» (*ibid.*). Naturalmente, toda creación cultural es fruto de motivos personales, y expresa intereses humanos. Desde este punto de vista es posible examinarla desde la psicología o la antropología empírica. Pero la validez de una obra se refiere a ella como producto, y sobre ella ni la psicología ni la antropología empírica pueden decir nada. Esto, que es cierto en toda disciplina o ciencia, lo es más todavía en el caso de la filosofía. «Para preguntar sobre la validez de la filosofía no encontramos más ciencia fundamental que ella misma» (*ibid.*, 73). Es más: la filosofía es un saber fundante que puede juzgar incluso de la validez de las causas de ella misma en cuanto actividad. Como filó-

sofos, «hemos de poner en cuestión toda la vida del hombre; no podemos reservar nada en ella como supuesto previo a la fundamentación» (*ibid*., 72). Sólo la filosofía puede establecer los límites dentro de los cuales haya de valer ella misma. Como mirando de reojo a la crítica de la metafísica de Gaos que se convierte ella misma en metafísica, Villoro afirma que la filosofía sólo puede rechazar algún «sector de conocimiento que antaño creyera objetivo», como por ejemplo «muchas cuestiones de la metafísica tradicional», «si existe algún saber fundado a partir del cual realice su crítica» (*ibid*., 74). En lo que parece también una alusión a Gaos, Villoro se plantea el caso de que la filosofía llegara a negarse «validez a sí misma en su conjunto», en cuyo caso «aparecería como opinión subjetiva y podría, por lo tanto, tratar de explicarse por las causas psíquicas o sociales del filosofar» (*ibid.*). Pero incluso en este caso habría sido la crítica de la filosofía la que habría decidido su propia validez, y no la psicología.

Pero, por otro lado, hay que distinguir también entre determinar la validez de una obra o una disciplina y «justificar su papel en la vida humana» (*ibid.*). La filosofía también «ha de servir a la vida, cumplir alguna de sus exigencias esenciales, si ha de aspirar al aprecio del hombre» (*ibid.*). Pero el hecho es que el hombre puede profesar la filosofía para satisfacer intereses distintos y aun contrarios a la «pasión» filosófica por la verdad, es decir, tener para con la filosofía una actitud no filosófica. Todos estos intereses y actitudes preceden a la actitud filosófica, responden a fines de una vida que la filosofía no ha afectado, a órdenes de valores comprendidos en la concepción natural. Si la filosofía es juzgada desde ellos, «se invierte el sentido auténtico del saber primero: el movimiento de fundamentación se pone al servicio de la vida que pretendía fundar» (*ibid*., 75). La filosofía se convierte así en un instrumento, en un elemento más dentro del sistema de significaciones de la concepción natural del universo, y puede ser utilizada para fines personales: «medio, tal vez, de obtener poder intelectual, de satisfacer el propio orgullo o de lograr un goce espiritual» (*ibid.*). «Pero entonces, al servir a fines ajenos, *deja de ser filosofía*. Aunque guarde ese membrete, se vuelve técnica de autosatisfacción, metodología de una ciencia particular, apologética, ideología, todo, menos saber de los orígenes» (*ibid*., 76).

Si el «interés», o la pasión, de la filosofía es el de la verdad propia, una vida filosófica implica *desinterés* por todo fin que no esté fundado en esa verdad propia; supone entonces disponibilidad para aceptar lo que la razón dicte, aunque contradiga o incumpla los intereses que acaso nos llevaron a filosofar (si no son, habría que agregar, los de la verdad propia). La filosofía es «desinterés de sí mismo y

pasión por lo que la verdad imponga» (*ibid.*). Gracias a ella, la vida deja de ser «usufructo y consumo» para convertirse en «servicio y testimonio» (*ibid.*, 77): servicio a la verdad propia y testimonio de ella. La filosofía también pretende «revelar el verdadero sentido de nuestra vida» en el mundo, y no sólo esclarecer el fundamento de este mundo; por ello «quien la abrace se verá obligado a prescindir de sus anteriores intereses individuales y a tratar de conformar su vida con los principios de toda vida humana con sentido» (*ibid.*)[19].

3.3. *Eduardo Nicol*

La idea de la filosofía de Nicol (su «filosofía de la filosofía», caso de que aceptara el título), diseminada a lo largo de su copiosa obra, tiene múltiples vertientes y abarca prácticamente todos los temas que cabría esperar: el propósito de la filosofía, su fin (y su porvenir, que no es lo mismo), su naturaleza, su metodología, su división interna, su relación con las ciencias (en particular con la física) y con otras disciplinas o actividades (en particular con la poesía), y desde luego los temas más peculiarmente nicolianos: el *ethos* filosófico y la vocación filosófica. Pero de todo ello aquí solamente consideraremos algunos aspectos que tienen una pertinencia directa con respecto a la filosofía de la filosofía de Gaos o que constituyen, en forma más o menos directa, un comentario sobre ella. Concretamente, expondremos (muy abreviadamente) dos momentos en la obra de Nicol, separados por un espacio de diez años: el primero lo forman algunas ideas expuestas en *Historicismo y existencialismo* (1950)[20] junto con las respuestas que dio Nicol a los artículos que Gaos le dedicó a este libro[21], y el segundo, la reafirma-

19. Los comentarios de Villoro en «Ciencia radical y sabiduría» tuvieron una respuesta un tanto alambicada de Gaos que aquí no considero. Se encuentran en el texto «Notas sobre Husserl» que fue publicado originalmente en el mismo número del *Anuario de Filosofía* que las contribuciones de sus alumnos. Ahora se pueden leer en Gaos (X, 65-71). Nada he hallado en Gaos acerca del segundo texto de Villoro.

20. Utilizo la tercera edición: Nicol (1981).

21. Gaos escribió dos reseñas del libro de Nicol: Gaos (1951a y 1951b). Ambas se incluyeron después en su libro *Sobre Ortega y Gasset y otros ensayos de historia de las ideas en España y la América Española* (México, 1957), y éste en el tomo IX de sus *Obras completas* (Gaos, 1992a). Nicol dio respuesta a las reseñas de Gaos en Nicol (1951a y 1951b). Ambas respuestas se incluyeron, con pocas modificaciones, en *La vocación humana* (1953) (cf. Nicol, 1997). No entraré en los detalles de esta «polémica» (o «diálogo», como Nicol lo llama) que abarcó muchos otros temas y no sólo la «filosofía de la filosofía», y apenas expondré un comentario de Gaos sobre el tema de la filosofía de la filosofía a través de los de Nicol. Más allá de las cuestiones personales, pasto de cotilleos, todo este «diálogo» entre las máximas figuras de la filosofía españo-

ción y expansión de estas ideas en *El problema de la filosofía hispánica* (de 1961)[22].

En *Historicismo y existencialismo*, Nicol se atiene a los textos de Dilthey en que éste extrema su postura: la «filosofía de la filosofía» se propone como solución al problema del saber filosófico entendido como «expresión subjetiva y provisional» de una «posición de conciencia», de una «complexión del ánimo» (Nicol, 1981, 334) imperante en cierto ámbito histórico. Pero al «cobrar conciencia de sí misma, tiene que identificarse con su propia historia; tiene que ser pura 'filosofía de la filosofía'» (*ibid.*). La filosofía, convertida en «objeto de sí misma», no podría escapar, piensa Nicol, al relativismo que la filosofía de Dilthey establece para las demás, esto es, «no puede eludir el historicismo ese condicionamiento subjetivo y circunstancial a que se hallarían sometidas todas las otras filosofías» (*ibid.*). Pero además, la conversión de la filosofía en objeto de sí misma, resultado final de haber cobrado conciencia de su historicidad, significa que «la historicidad de la filosofía termina con la historia de la filosofía; o, en otras palabras, la filosofía de la filosofía acaba con la filosofía» (*ibid.*, 335). No habría ninguna filosofía fuera de la filosofía de la filosofía misma, y ésta queda implícitamente invalidada de antemano y condenada a un estéril recuento de su pasado. En la medida en que Gaos asuma los postulados de Dilthey, su filosofía de la filosofía quedaría sujeta al mismo reparo.

Y esto es justamente así, según piensa Nicol. En sus respuestas a las reseñas que hace Gaos de su libro, se refiere a la idea de la filosofía de Gaos en estos términos: «Piensa Gaos que la filosofía, como actividad, es un menester personal, y que, por serlo, su contenido equivale a una confesión, una autobiografía, una memoria histórica. En lo más hondo de su pensamiento, el filósofo se encuentra solitario, y su mensaje, por ello, no puede ser trasunto cabal y fiel de su irreductible, inefable singularidad» (Nicol, 1997, 318). Las ideas filosóficas pierden, por el relativismo psicológico (condicionamiento por la personalidad de su autor) sumado al relativismo histórico (condicionamiento por la época), su capacidad de representar las cosas mismas. Nicol está conforme con que las filosofías expresen la personalidad de su creador y su situación histórica, y con que sean todas igualmente «verdaderas» (en el sentido de «igualmente expresivas»). Pero para

la en el exilio mexicano tiene muchos puntos de interés que deben ser recuperados y aprovechados filosóficamente.

22. Su primera edición es de 1961, y permaneció muchos años agotada sin ser reeditada, hasta la segunda edición de 1998, que es la que aquí seguimos.

la pregunta de si cada una sería también verdadera «en el sentido del conocimiento, como *reveladora inequívoca de una realidad*» (*ibid*., 332), afirma que no hay respuesta ni en Dilthey ni en Cassirer (otro historicista kantiano), y en Gaos hay una respuesta solipsista. Aquí Nicol cita a su crítico: «La historia de la filosofía —dice— se presenta como una serie de filosofías personales porque cada filósofo piensa con y en su filosofía lo sólo aprehensible por él» (*ibid*., 332)[23]. Pero si no hay cosas a las cuales atenerse en común, «se rompe el diálogo» en que la filosofía consiste y por ende «se acaba la filosofía» (*ibid*., 319). ¿Se salva la verdad en este relativismo? Se salva, sería la propuesta de Gaos como la expone Nicol, «justamente por él. Sólo reconociéndolo y proclamándolo descubriremos este punto irreductible y absoluto de la subjetividad original y única, en que el pensador se encuentra a solas con una verdad que es verdadera *para él*. A más no podía aspirar, y con esto habría de bastarle» (*ibid*., 320). No hay duda de que a Gaos le basta con esto. O le bastaría, en caso de que sea cierta la conclusión de Nicol sobre el asunto: «No hay verdad subjetiva, ni pensador solitario, ni filosofía personal, o que verse sobre realidades accesibles tan sólo al filósofo que las piensa» (*ibid*., 338).

Las opiniones de Nicol, como ya puede inferirse por las fechas de los textos pertinentes, no hicieron cambiar la suya a Gaos. Pero Nicol tampoco cambió la suya gracias a las de Gaos. Diez años más tarde, en *El problema de la filosofía hispánica*, Nicol vuelve a la carga sobre la filosofía de la filosofía, considerándola dentro de un panorama histórico e ideológico muy distinto.

Desde los primeros planteamientos del «problema de la filosofía hispánica» —adjetivo que incluye lo español y lo hispanoamericano— se advierte: «Parece como si no pudiéramos hacer filosofía en nuestro mundo hispánico sin debatir previamente la cuestión del carácter y el estilo de lo que vamos a hacer, y de la manera como esto pueda avenirse con el genio autóctono y con los destinos de nuestra comunidad» (Nicol, 1998, 21). Nuestra filosofía se distingue de otras «por su curioso ensimismamiento: porque se ocupa tanto de sí misma casi más asiduamente que de los problemas filosóficos» (*ibid*., 24). La advertencia quiere también remarcar la excepcionalidad del libro dentro de la obra de su autor, ya que en él no habla, como habitualmente, *de* la filosofía, sino *sobre* la filosofía, esto es, «sobre la filosofía vista desde fuera, y no sobre los problemas que solicitan dentro de ella un tratamiento metódico» (*ibid*., 32). Su excepcionalidad sirve

23. La cita es casi fiel. Lo que dice Gaos (IX, 266) es que es la filosofía la que se presenta así, no la historia de la filosofía. En este contexto la diferencia es inocua.

también como justificación, ya que no la tendría una filosofía que sólo consistiera en este tipo de ver: «algunos pensadores, desde Dilthey, han creído que el destino de la filosofía tenía que reducirse en el futuro a una especie de autocontemplación, a una 'filosofía de la filosofía'. No me propongo seguir este camino, o mejor dicho, paralizarme en este punto» (*ibid.*). Pero por lo pronto Nicol hará aquí algo de filosofía de la filosofía, de «crónica externa de la filosofía», que es como la *petite histoire* de la filosofía... y que no hay que confundir con «la filosofía estricta» (*ibid.*). Por mi parte, procuraré extraer de esta crónica algunas ideas o tesis que no parecen tan «externas», es decir, tan sociológicas o históricas, y sí estrictamente filosóficas (y de filosofía de la filosofía...), aunque aquí ciertamente se ofrecen en combinación con reflexiones de la otra clase.

Nicol comienza con una llana exposición de la noción de filosofía y de su relación con la ciencia, la sabiduría, la opinión. La filosofía es *la* ciencia, «la única ciencia real y posible» (*ibid.*, 37). Las «llamadas ciencias particulares» son manifestaciones de ella, o de «ese único, radical afán de verdad al que se dio el nombre de filosofía» (*ibid.*). Es la especialización del conocimiento la que ha determinado que se le llame ciencias a los estudios particulares y filosofía a los estudios fundamentales. Esta «cuestión de nomenclatura» puede preocuparnos porque «se ha venido asentando la duda respecto del carácter científico de la filosofía» (*ibid.*). A la filosofía le quedarían las meras opiniones, más o menos arbitrarias, «frente a las cuales se alzó precisamente desde su nacimiento» (*ibid.*). «Habrá fundamento para dudar del carácter científico de la filosofía mientras haya pensadores que sigan aplicando el título de filosóficas a ciertas opiniones personales» (*ibid.*). Ahora bien, la filosofía no es sólo ciencia; también es sabiduría (la misma *sophia* que existía antes de su nacimiento), o una forma de sabiduría, porque la sabiduría no es siempre científica. Hay una forma de sabiduría (la comúnmente llamada así, digo yo, no Nicol, para distinguirla de la filosofía o de la ciencia) que es «una mezcla sazonada de experiencia, de previsión y mesura; si quieren ustedes, de justicia, prudencia, fortaleza y templanza» (*ibid.*, 38) y a la que más adelante llama Nicol «sapiencia». En todo caso, en la filosofía se reúnen, idealmente, la sabiduría del sabio (la sapiencia) y la sabiduría del científico. Puede ocurrir (y es lo que ocurre en nuestros días) que a la ciencia (no a la filosofía, que por ello dejaría de serlo, si entiendo bien a Nicol) le falte la sapiencia. Por otra parte, la sabiduría es «formalmente indefinible, puesto que se manifiesta en actitudes y opiniones personales» (*ibid.*, 39); y por ello puede confundirse la auténtica sabiduría de la falsa. La falsa sabiduría se llama *sofística*. La sofística se parece a la ciencia y se parece a la

sapiencia, y por eso ha podido entrar en la historia de la filosofía; por eso *es* filosofía, sólo que una filosofía «enferma». Las ideas sofísticas no son sofísticas porque sean falsas, sino porque «son corrosivas del *ethos* común» (*ibid.*). Faltan a la responsabilidad que impone el *ethos* de la filosofía. Nicol menciona sólo a los conocidos sofistas griegos de la antigüedad (Protágoras y Gorgias), confiando en que el oyente pueda dar el paso a las «reproducciones actuales», paso que no resulta en verdad nada sencillo, ya que, según él mismo, en nuestros días «el sofista pasa desapercibido como tal sofista» (*ibid.*, 40)[24].

Además de la sofística, también entra en la filosofía lo que Nicol llama *ideología*: un género de sabiduría discursiva que puede llegar a constituir un sistema y que, aunque llegue a llamarse «teoría», hay que distinguirlo de la «teoría científica». Afirma Nicol que toda la filosofía política es ideología, así como la pedagogía. A su lado están también dentro de la filosofía los *sistemas inventados*, llamados a veces, en sentido peyorativo, «metafísicos o especulativos», es decir, sin valor científico. Aquí Nicol no da ejemplos, pero dice que aunque pertenecen a la filosofía, no les asignamos el mismo rango que a los sistemas de Aristóteles o Leibniz... Estos sistemas inventados —y esto es aquí lo interesante— «no dan cuenta y razón de la realidad, sino que más bien traducen en rasgos arquitectónicos de pensamiento una *visión* y sentimiento particular del universo» (*ibid.*, 42) —que no está nada lejos de lo que Gaos pensaba respecto de toda filosofía.

Sólo falta mencionar la clase de los filósofos que son «inventores de ideas sueltas», a la que pertenecen también los «grandes ensayistas», para tener el repertorio completo de las variedades o estilos de la actividad filosófica. Todas las mencionadas después de la «filosofía central y principal», o sea, la ideología, la sofística, los sistemas inventados y las ideas sueltas, son respecto de ella *marginales* (*ibid.*, 43). El estudio que sigue sobre la «pequeña historia de nuestra filosofía», confeso de *ideología* él mismo y por ende no científico, la va a situar justamente en la marginalidad de la filosofía, aunque con alguna «progresiva incorporación» de la filosofía a la *episteme*» (*ibid.*, 46) en el caso de Hispanoamérica (el caso de España es más complejo). Los detalles de la tipificación nicoliana —que histórica y pedagógicamente son de máximo interés— no son ahora nuestro tema, pero sí lo son algunas tesis que tienen que ver con la relación entre la filosofía

24. Nicol suprimió desde la segunda edición de *Historicismo y existencialismo* (de 1960, y contemporánea por ende de *El problema de la filosofía hispánica*) el párrafo en que llamaba sofista a Ortega y Gasset, párrafo que Gaos cita en su segunda reseña (IX, 291). Véase más adelante la cualificación del *personalismo* como sofístico.

y el carácter o la personalidad y que pueden leerse como un nuevo comentario de las posiciones de Gaos.

Hay que distinguir, propone Nicol, entre la universalidad de la filosofía como un atributo del conocimiento científico, y el «carácter local» (o autóctono, nacional, etc.) debido al origen o procedencia de las ideas, que es un rasgo necesario, pero accidental: «la procedencia de las ideas es un hecho histórico o biográfico que no afecta para nada, ni en pro ni en contra, el uso que de ellas pueda hacerse» (*ibid.*, 65). Se desprende de esta distinción que el filósofo está obligado, para ser un buen filósofo, a elevar su escala y convertir lo que a él como persona le suceda en materia de reflexión sobre «*lo que le pasa al hombre*» (*ibid.*, 66). En una frase: «Filosofía no es autobiografía» (*ibid.*). En relación con esto, y comentando la preocupación de la filosofía hispanoamericana por producir un pensamiento hispanoamericano, como si la universalidad de la filosofía científica pudiera significar una «mengua de originalidad vital» (*ibid.*, 79), Nicol quiere hace ver, no sólo la compatibilidad de una filosofía universal con el carácter propio, sino la inutilidad del afán de propiciar el fomento de éste. «El carácter se tiene de cualquier manera, y es tan superfluo el empeño de manifestarlo como el de reprimirlo: aparece espontáneamente, sin deliberación consciente» (*ibid.*, 80). Se debe por ello a una falsa apariencia la idea de que una filosofía que se ocupa de temas nacionales es más genuina y autóctona, mientras que la ocupación con problemas universales resulta más desinteresada, desafectada, neutra o desarraigada. Esto toca de lleno en el proyecto, que Gaos no inició pero que sí vino a apoyar decididamente en México, por desarrollar una filosofía atenta a la propia circunstancia, siguiendo desde luego el precepto de Ortega que Samuel Ramos, por ejemplo, había adoptado como programa de una filosofía nacional. ¿Por qué razón se insiste en una caracterización distintiva (entre Hispanoamérica y Europa, digamos) cuando se trata de la filosofía, y no cuando se trata de alguna otra ciencia como la fisiología o las matemáticas? Una razón, «que ha sido expuesta de manera suficientemente explícita», «es la convicción que tienen algunos de los que patrocinan con más autoridad la doctrina de que la meditación circunstancial es la única genuinamente autóctona: ellos están desengañados de la filosofía como ciencia rigurosa, y tienen la convicción sincera de que a la filosofía no le resta ya para el futuro otra misión que la de ocuparse de sí misma, de sus circunstancias personales, sociales e históricas» (*ibid.*, 81)[25]. Nicol sólo

25. Nicol no cita a Gaos, pero es obvio que Gaos era el «patrocinador» al que se refiere en el texto citado. La «razón» que da Nicol envuelve desde luego una inter-

pide que se distinga: pues es legítimo meditar «sobre el propio ser y los problemas del propio lugar», sólo que esa meditación «—como la que estamos haciendo ahora mismo— no es un género científico de pensamiento» (*ibid.*, 82); es, más bien, ideología.

Cuando aborda el caso de España, Nicol perfila mejor la caracterización del *personalismo* que considera como un tipismo de «nuestra filosofía» y que constituye nada menos que «*el problema de la filosofía hispánica*» (*ibid.*, 154). Nicol no puede achacar este personalismo, que «es ya parte del folklore» (*ibid.*) y no «una doctrina organizada» (*ibid.*, 149), a ningún filósofo particular; pero como sí atribuye una buena parte de la responsabilidad a Ortega[26], no vemos que haya manera «objetiva», diríamos, de que Gaos quedara a salvo de él. Sea de esto como fuere, lo que Nicol llama *personalismo* no es ya pura ideología, sino una modalidad de la *sofística*: considerar «la filosofía como expresión de ideas personales, y no como resultado de un plan metódico de investigación» (*ibid.*, 150), no es sólo un error o una falacia en el plano teórico, sino que pone «en serio compromiso el *ethos* mismo de la filosofía» (*ibid.*), pues equivale a presentar como filosóficas ciertas doctrinas que, por conceder el predominio a la pura *doxa*, «contradicen la esencia misma de la filosofía» (*ibid.*, 151). El *ethos* de la vocación filosófica entraña la aceptación del «orden de comunidad racional fundado en principios objetivos» en que la ciencia consiste, y esta aceptación es «negación del relativismo, del subjetivismo y del perspectivismo, del personalismo entendido

pretación, aunque sus elementos son de hecho explícitos en la obra de Gaos, *passim*. Aunque la posición de Gaos sobre el asunto principal es mucho más «sofisticada» de lo que puedo presentarla aquí (y de lo que la presenta Nicol), dos de sus puntos medulares se resumen bien en los pasajes que siguen. El primero es un fragmento de su texto «Cinco años de filosofía en México» (de 1945), inserto en *Filosofía mexicana de nuestros días* (Gaos, VIII, 71): «un pensar conscientemente circunstancial — del que ruego se me permita decir que me parece la única vía prometedora de llegar directamente a la meta de una filosofía mexicana o española, o hispanoamericana, mientras que el universalismo no parece prometerlo sino por la vía indirecta del entrenamiento —indispensable— que el conocimiento y práctica de toda gran filosofía requiere y promueve». El otro pertenece al libro *La filosofía en la Universidad*, de 1956: «El cultivo de los campos en que colindan la Filosofía y las ciencias humanas o los sectores de la cultura objeto de estas ciencias (religión, arte, literatura, historia, política) parece mucho más prometedor que el cultivo de los campos de la Filosofía pura o en que coincidan la Filosofía y las ciencias exactas y naturales, para la vocación y las aptitudes históricamente probadas de los pueblos hispánicos» (Gaos, XVI, 69).

26. La crítica que hace Nicol a Ortega y el papel histórico de su «didáctica vital» en España, al sentido y la función de su filosofía, etc., es mucho más profunda e intervienen en ella muchos más factores que el que aquí se llama «personalismo». Aquí no podemos en verdad dar cuenta de ella ni en forma sumaria.

como supremacía del yo» (*ibid.*). Mantener que la filosofía no es más que opinión personal no es una simple opinión personal más, sino que «implica la muerte de la filosofía» (*ibid.*), que es ley del pensamiento. Lo grave, y justamente lo sofístico, del personalismo, no es que le abra la puerta a la discrepancia, sino que erige en doctrina la ausencia misma de ley, la «arbitrariedad personal» (*ibid.*, 153). No es el caso aquí discutir los motivos de la discrepancia de las filosofías, ni las razones de la compatibilidad entre la verdad (o la cientificidad) de la filosofía y su historicidad. En el caso de la sofística, recordamos, el problema de fondo es ético:

> *La comunidad racional de la ciencia no depende de la coincidencia textual de las doctrinas*, sino del método que se empleó para formularlas, y del *ethos* que informó en todos los casos las investigaciones preliminares: este *ethos* según el cual lo que importa es la verdad, y no quien la pronuncia, y la verdad se busca en las cosas reales, ante las que debe inclinarse siempre la razón personal (*ibid.*).

4. REFLEXIÓN FINAL

Los recordatorios de los principios vocacionales y éticos de la filosofía no vienen mal nunca, y puede ser que en ciertas situaciones sean incluso urgentes, como sin duda a Nicol le parecía. Aquí no hemos indagado la aplicación concreta, si así puede decirse, que Nicol hace de ellos al caso de España (o en general al de la filosofía hispánica). Podemos decir, sin embargo, que es dudoso que sea sólo con ellos con los que se pueda combatir un personalismo como el de Gaos, que se ha allegado elaboradas razones para proponerse como una doctrina filosófica que no deja, por cierto, de tener una preocupación ética, y que piensa, incluso, que constituye él mismo la base de una ética para la misma actividad filosófica[27]. También es dudoso que el personalismo de Gaos entre cómodamente en la definición del personalismo de Nicol. Pero resolver esto no exigiría solamente un estudio más detenido de los textos mismos, sino mucha interpretación que no nos corresponde hacer en este artículo. Lo que nos ha correspondido es llamar la atención sobre la problemática de la filosofía de la filosofía como se ha ejercido y vivido en cierto momento de nuestra

27. Véase el punto 4 del apartado «III. La 'metafísica' de la metafísica» de Zirión (2003), y los textos de Gaos que se mencionan en la nota 14 del mismo artículo. Aquí he dejado de lado este aspecto de la filosofía de Gaos.

historia cultural, y de cuya vigencia puede juzgar cualquiera que eche un vistazo a la situación de la filosofía en el presente.

Como a mí se me presentan las cosas, la filosofía de la filosofía tiene todavía un largo camino por recorrer entre nosotros, pues no han sido ni enteramente resueltas ni suficientemente tratadas las cuestiones que son centrales y legítimas en ella (y que no son, por cierto, cuestiones externas a la filosofía o que se sitúen sólo en sus márgenes) entre las cuales cuento desde luego las que han sido tocadas, así sea marginalmente, por los autores de que me he ocupado, a saber: cuál es el propósito original de la filosofía, esto es, el motivo o el fin que le dan origen, por el cual es y hacia el cual está dirigida; cuál es la naturaleza o la índole de la filosofía, su objeto de estudio o de reflexión, sus principios, métodos o herramientas para tratar ese objeto o reflexionar sobre él (cuestión en la que entraría también la del «contenido de verdad» de la filosofía o la de su capacidad para alcanzarla); cuál es la relación de la filosofía con otras disciplinas o actividades humanas, sean o no científicas, o, con otras palabras, cuál es el lugar de la filosofía en el panorama de la cultura y del conocimiento; cuál es la relación entre la filosofía y el filósofo que la ejerce o la practica, o entre la filosofía y la vida en general (individual, comunitaria, etcétera).

En lo anterior no se ha tratado de todas estas cuestiones en el mismo grado. Además de desglosarlas y puntualizar los puntos particulares de cada una de ellas —y de especificar al detalle sus múltiples y estrechísimas relaciones—, habría que complementar el rapidísimo recuento histórico hecho aquí con los que corresponden al pensamiento de otras épocas y latitudes sobre la misma temática. En ello tendría un papel primordial la consideración del más actual pensamiento sobre la filosofía en España y América Latina. Pero sobre todo, falta mucho trabajo sobre las cosas mismas. Independientemente y a pesar de las deficiencias de la exposición que se ha hecho en este artículo, quizá el lector podrá coincidir con el autor en la insatisfacción que siente ante los tratamientos hechos, como decía Husserl, «desde arriba», con ideas, conceptos, palabras, que no condescienden a rebajarse hasta las cosas y las experiencias más elementales y concretas de ellas —de lo cual todos pecan, o pecamos, un poco.

En su filosofía de la filosofía, José Gaos dejó indicados, más implícita que explícitamente, múltiples caminos de investigación que a lo mejor él mismo no habría seguido de haber seguido vivo indefinidamente... Se precisan investigaciones que sustancien lo poco o mucho que haya de verdad en sus tesis centrales (en su personalismo o en su concepción de la singularidad inexpresable del sujeto, en su histo-

ricismo-momentaneísmo, en su perspectivismo, en su teoría de los «grados de abstracción» de las disciplinas, en su identificación de la filosofía con la soberbia, etc., etc.), precisamente para que dejen de funcionar como proclamas o banderas de una posición personal. Esas investigaciones son importantes para indagar las motivaciones y los fines efectivos de la filosofía, para averiguar si hay un «propósito original» de la filosofía (o más bien hay varios posibles), y para tener herramientas para dirimir los problemas que se suscitan por las distintas maneras de hacer y de vivir la filosofía. Pero al emprenderlas, obviamente, la respuesta no puede traerse ya en la mano.

En todo caso, parece claro que debe evitarse que la filosofía de la filosofía caiga en la tentación, o vuelva a caer, si pensamos que Gaos ya cayó en ella, de pensar que la filosofía es el único objeto posible de sí misma —advertencia que a mi entender se encuentra en el fondo de la crítica de Nicol—. Dicho de otro modo, la posible identificación de la filosofía-objeto (o filosofía-*qua*-tema) y la filosofía-sujeto (o filosofía-*qua*-ejercicio) no debe hacerse de tal manera que se caiga en el delirante retorcimiento conceptual al que Gaos llegó con esta fórmula extrema: «Filosofar es una serpiente que tiene la cola que se muerde y la boca que la muerde en cada uno de sus puntos»[28]. Si no hubiera más tema para la filosofía que ella misma, no habría ningún tema para la filosofía; la filosofía se desvanecería en el agujero negro creado por sus propias revoluciones sobre sí misma.

Acaso por haberlo previsto así, los discípulos más inmediatos de Gaos (que aquí han estado representados por Salmerón y por Villoro) no lo siguieron por los cauces de su filosofía de la filosofía, sino que trabajaron apartados de ellos, bajo los muy diferentes lineamientos filosóficos que aquí apenas hemos expuesto y que a la postre resultaron mucho más fructíferos. En este punto, permítaseme manifestar mi convicción de que, de haber seguido con mayor fidelidad el pensamiento de Gaos sobre la naturaleza y la validez de la filosofía, Fernando Salmerón no habría podido cumplir —como de hecho cumplió sin duda alguna— con la predicción que sobre él hizo el mismo Gaos en sus *Confesiones profesionales*, y que literalmente decía:

> [...] espero precisamente de ellos [aquellos de sus discípulos a los que Gaos llama «hegelianos», entre quienes se contaba en primera línea Salmerón] que reconozcan como su misión generacional el hacer entrar a la filosofía mexicana definitivamente en la etapa de la normalidad colectiva y no dependiente exclusivamente de la genialidad

28. Texto manuscrito en el folio 7367, carpeta 42 del Archivo José Gaos.

personal, y del intercambio regular con la filosofía *strictissimo sensu* internacional (XVII, 90).

Acerca de los frutos de la carrera filosófica de Luis Villoro no hay necesidad, supongo, de ilustrar a nadie. Y creo también que está a la vista de cualquiera que en ella no ha operado ni como influjo teórico o doctrinario, ni como impulso o inspiración, ninguna de las tesis medulares de la filosofía de la filosofía de Gaos.

¿Cómo es entonces que un filósofo con una noción de la filosofía tan filosóficamente infructífera haya podido rendir un trabajo filosófico de tan altos vuelos, con tanta penetración e influjo, con tanto valor de «ejemplaridad» y con repercusiones tan contantes y sonantes en la vida y el ejercicio de la filosofía y de su enseñanza y estudio en México y en Latinoamérica[29]? ¿Cómo un pensamiento tan infecundo —tan infecundo que, según su propio dictamen, quien lo hubiera de seguir lo estaría por ese mismo hecho refutando— pudo motivar, o en alguna forma asociarse vitalmente, a una labor filosófica que fue en los hechos tan fecunda? No es pregunta sencilla ni de poco alcance; pero no sé si su respuesta, o la indagación para llegar a ella, seguiría siendo todavía filosófica (o meta-filosófica), y no ya, más bien (pero esto sin duda), psicológica, histórica, biográfica...

BIBLIOGRAFÍA

Colonnello, P. (2006), *Entre fenomenología y filosofía de la existencia. Ensayo sobre José Gaos*, Serie Fenomenología 4, *jitanjáfora* Morelia Editorial, Morelia, México.

Gaos, J. (1951a), «De paso por el historicismo y existencialismo»: *Cuadernos Americanos*, 2.

Gaos, J. (1951b), «De paso por el historicismo y existencialismo. Parerga y paralipómena»: *Revista Filosofía y Letras*, 43-44.

Gaos, J. (1959), *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia*, Universidad Veracruzana, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, Xalapa.

Gaos, J. (1967), *De antropología e historiografía*, Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz.

29. No me refiero aquí en primer lugar al pensamiento de Leopoldo Zea y sus propias repercusiones, aunque tampoco lo descuento. No estoy seguro, simplemente, de que sea Zea quien mejor represente el legado de José Gaos. Sea como sea, la obra de Zea tampoco lleva como insignia esa imagen de la serpiente que no es más que boca y cola en todos sus puntos.

Gaos, J. (1982a), *Obras completas*, XII. *De la filosofía (Curso de 1960)*, prólogo de L. Villoro, Nueva Biblioteca Mexicana, UNAM, México.

Gaos, J. (1982b), *Obras completas*, XVII. *Confesiones profesionales. Aforística*, prólogo y selección de V. Yamuni Tabush, coord. de F. Salmerón, Nueva Biblioteca Mexicana, UNAM, México.

Gaos, J. (1987), *Obras completas*, VII. *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, prólogo de R. Cardiel Reyes, coord. de F. Salmerón, Nueva Biblioteca Mexicana, UNAM, México..

Gaos, J. (1992a), *Obras completas*, IX. *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, prólogo de O. Castro, coord. de F. Salmerón, Nueva Biblioteca Mexicana, UNAM, México.

Gaos, J. (1992b), *Obras completas*, XIII. *Del hombre (Curso de 1965)*, prólogo y coord. de F. Salmerón, Nueva Biblioteca Mexicana, UNAM, México.

Gaos, J. (1993), *Curso de metafísica 1944. Tomo II: Mi filosofía (Segundo semestre)*. Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México.

Gaos, J. (1996), *Obras completas*, VIII. *Filosofía mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México*, prólogo de L. Zea, coord. de F. Salmerón, Nueva Biblioteca Mexicana, UNAM, México.

Gaos, J. (1999a), *Obras completas*, XIX. *Epistolario y papeles privados*, ed. y prólogo de A. Rangel Guerra, Nueva Biblioteca Mexicana, UNAM, México.

Gaos, J. (1999b), *Obras completas*, X. *De Husserl, Heidegger y Ortega*, prólogo de L. Mues de Schrenk, coord. de A. Zirión Quijano, Nueva Biblioteca Mexicana, UNAM, México.

Gaos, J. (2003), *Obras completas*, III. *Ideas de la filosofía (1938-1949)*, prólogo de A. Villegas, coord. de A. Zirión Quijano, Nueva Biblioteca Mexicana, UNAM, México.

Gaos, J. (2007), *Obras completas*, XI. *Filosofía contemporánea*, prólogo de A. Zirión Quijano, Nueva Biblioteca Mexicana, UNAM, México. Prólogo de A. Zirión Quijano.

Gaos, J., y F. Larroyo (1940), *Dos ideas de la filosofía (Pro y contra la filosofía de la filosofía),* La Casa de España en México/FCE, México.

Nicol, E. (1951a), «Otra idea de la Filosofía. Respuesta a José Gaos», *Cuadernos Americanos*, 3.

Nicol, E. (1951b), «Diálogo de filosofía entre el autor y el crítico»: *Revista Filosofía y Letras*, 43-44.

Nicol, E. (1981), *Historicismo y existencialismo*, 3.ª ed., FCE, México.

Nicol, E. (1997), *La vocación humana*, 2.ª ed., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Nicol, E. (1998), *El problema de la filosofía hispánica*, prefacio de A. Constante y R. Horneffer, 2.ª ed., FCE, México.

Ortega y Gasset, J. (1977), *Origen y epílogo de la filosofía*, 2.ª ed., FCE, México; también en t. IX de *Obras completas*.

Ortega y Gasset, J. (1993), *Obras completas*, t. II, 2.ª reimp., Alianza/Revista de Occidente, Madrid.
Ortega y Gasset, J. (1994), *Obras completas*, t. III, 2.ª reimp., Alianza/Revista de Occidente, Madrid.
Ortega y Gasset, J. (1997), *Obras completas*, t. VII, 2.ª reimp., Alianza/Revista de Occidente, Madrid.
Rodríguez de Lecea, T. (2001), «Fernando Salmerón, discípulo de Gaos», en Id. (ed.), *En torno a José Gaos*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 69-89.
Salmerón, F. (1993), «La ética de la creencia y la filosofía moral y política. Notas al libro de Luis Villoro», en E. Garzón Valdés y F. Salmerón (eds.), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, UNAM (Instituto de Investigaciones Filosóficas), México, 133-151.
Salmerón, F. (2000), *Escritos sobre José Gaos*, prólogo de A. Rangel Guerra, Colección Testimonios 8, El Colegio de México, México.
Salmerón, F. (2004a), *Obras.* Vol. 4: *Filosofía moral*, presentación de F. I. Salmerón Castro, El Colegio Nacional, México.
Salmerón, F. (2004b), *Obras.* Vol. 2 (Primera parte): *Gaos y la filosofía Iberoamericana*, presentación de F. I. Salmerón Castro, El Colegio Nacional, México.
Villoro, L. (1975), «Ciencia radical y sabiduría», en *Estudios sobre Husserl*, UNAM, México, 137-149.
Villoro, L. (1982), «Prólogo», en J. Gaos (1982a), v-xxviii.
Villoro, L. (2006), «Motivos y justificación de la actitud filosófica», en *Páginas filosóficas*, Universidad Veracruzana, 2.ª ed., Xalapa, Veracruz, 61-77.
Zirión Q., A. (2003), «Temas metafísicos en José Gaos: la metafísica como tema y cuestión de sí misma», en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 26: *Cuestiones metafísicas*, ed. de J. González y E. Trías, Trotta/CSIC, Madrid, 319-340.

FILOSOFÍA DESPUÉS DE AUSCHWITZ

José A. Zamora

Que la filosofía es una forma de reflexión situada en el tiempo e influida por su tiempo constituye un dato generalmente aceptado, incluso en relación con aquellas concepciones filosóficas con una más decidida pretensión de absoluta independencia respecto a cualquier determinación espacio-temporal. Que la filosofía tenga que hacerse cargo de su tiempo y del acontecer que lo determina no ha sido, sin embargo, algo universalmente aceptado por todas las corrientes filosóficas. La exigencia, que Hegel quiso convertir en su definición más cabal, de ser el propio tiempo elevado a concepto, unía paradójicamente el desmentido definitivo de la idea de una *philosophia perennis* con su cumplimiento especulativo, claro que sólo a condición de que se hubiese alcanzado la plenitud del tiempo. Probablemente hoy ninguna filosofía reconoce como propia esa exigencia. Y esto no sólo es un signo de debilidad frente a su tiempo o de modestia asumida más o menos gustosamente, sino sobre todo expresión de la imposibilidad «de reconocerse en una realidad cuyo orden y configuración aniquilan toda pretensión de la razón» (Adorno, 1931, 325).

Tampoco la definitiva realización de la filosofía anunciada por Marx, el cumplimiento tantas veces desmentido por la historia de una identidad sin fisuras entre razón y realidad, llevado a efecto esta vez por un sujeto histórico con una pretensión supuestamente inevitable de reconciliación final, tampoco ella consiguió superar el carácter de anuncio que sigue esperando su cumplimiento. La coincidencia *en* el tiempo de una razón realizada y una realidad racional sólo puede ser afirmada a costa de una elevada pérdida de realidad o racionalidad, cuando no a costa de una absolutización del pensamiento fácilmente rebatible o de una transfiguración engañosa de la realidad contradictoria, asimismo fácil de desenmascarar. Pero tampoco se hace más

justicia a esa realidad contradictoria renunciando a toda pretensión de la razón frente a ella, pretensión esta vez de negarla o superarla, puesto que esto significaría reducirse a una reproducción de lo dado, traicionar lo posible a favor de lo constituido, aquello que no fue, pero tenía que haber sido, a favor de lo que terminó imponiéndose en última instancia. Sería atribuir al curso fáctico de la historia un valor normativo que resulta hiriente y vergonzoso a la vista de lo que éste pone ante nuestros ojos.

Una traición de este tipo sólo sería aceptable si el pensamiento pudiese renunciar a toda exigencia ética en el conocimiento de la realidad histórica. Contra ello se resiste el sufrimiento acumulado. No otra cosa mantiene viva la dinámica del pensar crítico: la pretensión de vincular verdad y justicia. Entre la Escila de la afirmación de una razón realizada o una realidad racional, tanto da, y el Caribdis de una adaptación reconstructiva a lo existente, nos queda pues la exigencia impuesta en cierto modo por la realidad irreconciliada misma de que el pensamiento se comprometa al menos con la esperanza de que «la falta de libertad y la opresión, el mal, que necesita de tan poca prueba filosófica de que es mal, como de que existe, no tenga definitivamente la última palabra» (Adorno, 1962b, 465).

Después de Auschwitz[1] es un índice temporal que galvaniza de modo singular esta tensión constitutiva de toda filosofía crítica en

1. El nombre *Auschwitz*, utilizado como sinécdoque para referirse al genocidio judío, es desde nuestro punto de vista preferible a otros términos como *Holocausto* (cargado de significación teológica sacrificial), *Shoah* (caracterización como catástrofe incomparable «dentro» de la historia del pueblo judío) o *Jurban* (continuidad del genocidio con otras catástrofes de dicha historia). Sobre el significado de estos términos (cf. Young, 1997, 139 ss.); sobre las controversias en torno al uso de estos términos (cf. Novick, 2001, 178 ss.). En este texto utilizaremos el nombre *Auschwitz*, «el principal centro del asesinato masivo» (Bensoussan, 2005, 76), para referirnos *pars pro toto* al genocidio judío en su conjunto, pero queriendo significar que dicho acontecimiento afecta a toda la historia y la sociedad, siguiendo a M. Blanchot, quien lo llama «acontecimiento *absoluto* de la historia» (1980a, 80).

No podemos ofrecer en esta breve contribución una descripción de los hechos en sus diferentes fases (definición, expropiación, deportación, concentración y exterminio), cuyo conocimiento tenemos que presuponer. Es inmensa la literatura al respecto, desde las obras fundamentalmente testimoniales de los supervivientes (P. Levi, E. Hillesum, R. Antelme, E. Wiesel, D. Rousset, J. Semprún, etc.), pasando por las reconstrucciones históricas (R. Hilberg, D. Goldhagen, E. Kogon, L. Poliakov, G. Bensoussan, etc.), hasta los ensayos y las obras que se enfrentan a la interpretación de su significado (H. Arendt, G. Anders, J. Améry, J.-P. Sartre, B. Bettelheim, M. Blanchot, Th. W. Adorno, G. Steiner, E. Lévinas, G. Agamben, Z. Bauman, etc.). La más atinada reflexión filosófica escrita en castellano sobre Auschwitz es la monografía de Mate (2003a). Como obra colectiva cabría mencionar Mate (2002). A ambas remitimos para un tratamiento más extenso de los temas que abordamos en esta contribución, así como para cuestiones que aquí

relación con el acontecer histórico. Como tantas otras catástrofes de la historia, pero como veremos quizás de un modo singular, el genocidio judío perpetrado por los nacionalsocialistas durante la segunda guerra mundial representa una fisura irrestañable entre realidad y razón que desmiente radicalmente toda pretensión de identidad. La razón se enfrenta en *Auschwitz* a una facticidad histórica que le planta cara y le desafía de un modo que afecta de manera incomparable a sus fundamentos, a sus pretensiones y a su capacidad de proyección. Como ha señalado J.-F. Lyotard, se trata de una negatividad que no puede ser superada e integrada, no tiene ningún sentido, no hace avanzar la historia, no se resuelve en un resultado (cf. Lyotard, 1988a, 106 ss.). Y tal vez por esa razón cuestiona la filosofía misma de manera completamente radical, como percibió Maurice Blanchot, recogiendo el sentir de no pocos filósofos contemporáneos, en una pregunta formulada en relación con la obra de E. Lévinas: «¿Cómo filosofar, cómo escribir en el recuerdo de Auschwitz, de aquellos que nos han dicho, a veces en notas enterradas cerca de los crematorios: sabed lo que ha pasado, no olvidad y a pesar de todo no sabréis nunca» (Blanchot, 1980b, 86 s.).

Auschwitz es una realidad histórica que afecta de modo especial a la pretensión filosófica de encontrar un sentido a la historia o en ella, y esto desde la más especulativamente pretenciosa a la más hermenéuticamente modesta. ¿Qué queda de la filosofía moderna de la historia y de las figuras que pretendían dar expresión a la racionalidad oculta en el devenir a veces azaroso y casi siempre doloroso e injusto para la mayoría, desde la «mano invisible» (Smith) a la «astucia de la razón» (Hegel) pasando por la «intención de la naturaleza» (Kant)? ¿Qué de la idea de «progreso» o de la más modesta de «perfectibilidad»? ¿Cómo aproximarse a ese pasado buscando o proyectando un sentido, pretendiendo servirse de él para obtener lecciones morales o políticas, o queriendo constatar los logros incancelables del proceso de aprendizaje histórico del género humano?

Auschwitz representa asimismo un reto a la pretensión de conocer la verdad. ¿Cómo abandonarse a la tarea de buscar explicación racional a un proyecto de asesinato industrial masivo sin sucumbir al hechizo de los esquemas causales o los nexos funcionales en nada ajenos a un tipo de racionalidad que ha sido cuestionada por su posible complicidad con la catástrofe? ¿Cómo someter el testimonio de los supervivientes a las condiciones del saber objetivante y de los estánda-

no podrán abordarse. También pueden consultarse Diner (1988b); Rosenberg y Meyers (1988); Ayuso (1999); Agamben (2000); Traverso (2001) y Zimmermann (2005).

res científicos sin hacerse cómplices de la desubjetivación que fue un elemento decisivo en el proceso que condujo a la aniquilación total? ¿Cómo suplir discursivamente la voz del sinnúmero de víctimas que ni siquiera tuvieron oportunidad de articular su miedo, su queja o su rebeldía, porque fueron aniquiladas pocos minutos después de su llegada a los campos de exterminio sin dejar otra huella que el humo que ascendía por las chimeneas de los crematorios? ¿Puede la racionalidad, bajo cualquiera de sus variantes metodológicas, someter la realidad a un orden conceptual de clasificación, sistematización, jerarquización, etc., es decir, apoyarse en los mismos esquemas de funcionamiento que operaron activamente en la perpetración del asesinato masivo? ¿Cómo conocer e interpretar sin sucumbir al hechizo de la empatía con ese orden inscrito en el discurso racional?

Auschwitz supone asimismo una expulsión de los individuos morales a una especie de tierra de nadie, como poco después de la catástrofe constataba Leo Löwenthal, uno de aquellos intelectuales judíos que lograron escapar a las últimas consecuencias de la catástrofe europea:

> La discrepancia entre las tradiciones morales del individualismo y los crímenes masivos del colectivismo moderno ha desterrado al hombre de la conciencia, decencia, estima de sí, dignidad humana, pero los fundamentos sociales de esos conceptos se tambalean... El hombre contemporáneo es consciente en mayor o menor medida de que sus valores morales carecen de toda influencia (Löwenthal, 1988, 23 s.).

¿Cómo seguir pues empleando un vocabulario constitutivamente moral que se ha mostrado irrelevante frente a una catástrofe como *Auschwitz*? ¿No fueron demasiado fácilmente apagadas la «conciencia» y la «decencia» de los ejecutores? ¿No se convirtieron la «estima de sí» y la «dignidad» de las víctimas en realidades imposibles de sostener frente la barbarie que conducía al exterminio? En relación con *Auschwitz* asistimos a un proceso en el que paso a paso, por medio de técnicas sociales, se fueron eliminando los mecanismos civilizatorios protectores frente a la barbarie y se mantuvo alejada de los actores la presión a pensar y a actuar moralmente (cf. Bauman, 1997). Incluso no faltaron en el equipaje conceptual de los ejecutores categorías morales como «deber», «fidelidad», «camaradería», categorías éticamente positivas con las que se llevaba a cabo una negación práctica de la moralidad. ¿Cómo seguir entonces empleándolas sin percibir su vaciamiento, su pérdida de valor?

Después de Auschwitz es pues un índice histórico que no puede ser eludido por la filosofía. No estamos hablando de un referente op-

cional, de un elemento distintivo de una escuela u orientación filosófica concreta y, por supuesto, tampoco de un campo de especialización de la reflexión filosófica para mentes arriesgadas. Aceptar esta determinación sólo tiene sentido como exigencia universal, y esto significa que todo pensar filosófico ha de enfrentarse a ese horror y medirse con él, no con la pretensión de salir airoso y triunfante, como quien se ha enfrentado con éxito a una paradoja o un dilema o a un obstáculo en el esfuerzo de fundamentación racional, sino con la conciencia de estar ante un hecho que quiebra e interrumpe el continuo del discurso filosófico y lo pone radicalmente en cuestión[2].

2. Evidentemente, hablar de interrupción no significa ignorar las continuidades que presiden el desarrollo de la filosofía académica, especialmente en el país en el que se fraguó la tragedia. La reacción predominante de los filósofos fue el silencio. Muy pocos entendieron entonces que *Auschwitz* representaba una cesura. «El nacionalsocialismo y la evolución alemana desde 1945 se encuentran ocultos en la vida académica de Alemania por un manto de silencio y represión; el esclarecimiento y la crítica comienzan mucho después; la autocrítica es infrecuente» (Sandkühler, 2006, 138; cf. Wolters, 2005). Las corrientes de filosofía cuya presencia en la universidad alemana sufrieron un mayor descalabro, del que muchas no se sobrepusieron, fueron las diversas corrientes del criticismo, la fenomenología de cuño husserliano, la teoría de la ciencia y el (neo)marxismo. Por el contrario, el pensamiento vitalista, historicista, ontológico y antropológico consolidaron y ampliaron su presencia en la universidad. Algunos de sus representantes mantuvieron vínculos de colaboración con el nacionalsocialismo, hicieron concesiones o aprovecharon las «oportunidades» que éste les brindaba. Representantes señalados de estas corrientes se convertirían posteriormente en los mentores directos de las siguientes generaciones de filósofos alemanes (cf. Haug, 1989). Mientras que los vínculos de M. Heidegger con el nacionalsocialismo han sido objeto de amplio debate en los últimos años —su discurso rectoral se publicó en 1983— (cf. Farías, 1989; Ott, 1988), otros filósofos que personifican tanto una mentalidad de ocultamiento y olvido, como la continuidad de las mencionadas corrientes filosóficas desde los años veinte hasta los años de la posguerra, H.-G. Gadamer y E. Rothacker, han estado menos en el punto de mira (sobre Gadamer, cf. Orozco, 1995; sobre Rothacker, cf. Böhnigk, 2002). A ellos habría que unir a J. Ritter, cuya contribución a la obra colectiva *Das Deutsche in der deutschen Philosophie* (Stuttgart, 1941) intenta con claro oportunismo una germanización de los orígenes de la modernidad europea por medio de «inteligentes» alusiones a figuras de retórica *völkisch*. Poco después recibiría, a petición del NSDAP, la cátedra del Universidad de Kiel en la que se formaban los mandos del partido (cf. Weber, 1989). La significación de la continuidad de estas corrientes filosóficas y sus representantes más señeros no debe ser infravalorada si tenemos en cuenta que del círculo de discípulos de Rothacker proceden K.-O. Apel, G. Funke, J. Habermas, K. H. Ilting, O. Pöggeler, etc. Del círculo de Gadamer, R. Bubner, K. Cramer, M. Frank, F. Fulda, D. Henrich, W. Schulz, etc. Y del círculo de Ritter, H. Lübbe, O. Marquard, L. Oeing-Hanhoff, R. Spaemann, etcétera.

1. LA SINGULARIDAD DE AUSCHWITZ

Pero, ¿puede un hecho histórico singular verse vinculado a una pretensión de universalidad semejante? No deja de ser sorprendente que fuese precisamente el filósofo del *apriori*, I. Kant, quien se preguntara sobre esa posibilidad desde un punto de vista completamente contrario en relación con la cuestión del progreso de la historia humana. Se trataría de un acontecimiento con carácter de *signo histórico* (rememorativo, demostrativo y pronosticador) que apunta a la existencia de una facultad o condición del ser humano que lo identifica como causa y autor de un progreso (moral) indeterminable a priori pero inevitable. Un progreso tal hacia lo mejor que afecte al género humano en su totalidad está vinculado para Kant de una forma de Estado, la republicana, en la que se materializa algo sustantivamente moral, algo que la razón aclama de manera *pura* como deber del alma humana, pero también porque se le presenta ante los ojos en su concreción histórica respaldando la esperanza y motivando la participación *entusiasmada* en los esfuerzos por su consecución o desarrollo. El *acontecimiento* (*Begebenheit*) que supone la aparición histórica de la constitución republicana ha sido demasiado importante e influyente en todos los lugares de la tierra «como para que no fuese recordada por los pueblos con cualquier motivo en circunstancias favorables y se suscitase la repetición de nuevos intentos de ese tipo» (Kant, 1983, 361; A, 150).

Estaríamos ante un hecho que marca en la historia humana un *antes* y un *después*, lo que le confiere una significación universal siempre actualizable. Aunque se trate de un hecho concreto, afecta de modo íntimo a toda la humanidad, ya no puede ser completamente ocultado ni disimulado, por mucho que se produzcan reveses que hagan dudar de la consecución de la meta. Gracias a ese hecho es posible pronosticar con seguridad el progreso, siempre que la humanidad, nos advierte Kant, no sucumba a una hecatombe de la naturaleza, cosa que no haría sino poner de manifiesto la pequeñez del ser humano, pues en el ámbito político de las relaciones sociales entre seres humanos un trato por parte de los señores y soberanos que los degradase a pura animalidad, los convirtiese en mero instrumento de sus propósitos y los enfrentase entre sí a muerte en las disputas que ellos mantienen, esto sería «subvertir el *fin último* de la creación misma» (Kant, 1983, 362; A, 151).

Este giro inesperado de Kant al final de un apartado cargado de optimismo histórico apunta a la posibilidad, a sus ojos más que improbable tras la aparición en la historia de la constitución republicana, de

un acontecimiento de signo negativo de mayores dimensiones que una catástrofe natural y con significación universal, ya que supondría subvertir el fin último de la creación misma. Sería, llevando hasta el final el paralelismo, un *contrasigno histórico* capaz de revelar el horror sin medida que puede producir la historia humana. Tras algo más de doscientos años, a la luz de lo ocurrido en *Auschwitz*, que evidentemente supera con creces la esclavización del ser humano y su reducción a mero instrumento de confrontación bélica de las que habla Kant, quizás podríamos afirmar que se ha producido el acontecimiento que cumple los criterios kantianos de una inversión negativa, un acontecimiento que marca un *antes* y *después*, que ha transformado irreversiblemente la humanidad. Si la aparición de la constitución republicana permitió a Kant albergar la certeza de la realización histórica de unas capacidades morales aprióricas de las que están dotados los seres humanos en cuanto individuos racionales, quizás podría decirse que *Auschwitz* supone una quiebra en el proceso histórico que imposibilita cualquier certeza moral a priori del género humano que excluya la recaída en la barbarie[3].

De esto se trata en realidad cuando se habla de la *singularidad* de Auschwitz[4]. Todo hecho histórico es, en un sentido banal, singular y único. Por eso cuando se cuestiona la singularidad de *Auschwitz*, sea con una finalidad puramente historiográfica, con un trasfondo moral o con una intencionalidad política, lo que se discute no es su unicidad y concreción, sino la pretensión de atribuir a ese acontecimiento con-

3. Esto es lo que parece querer señalar H. Arendt casi al final de su obra sobre *Los orígenes del totalitarismo*: «Las soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios bajo la forma de fuertes tentaciones, que surgirán allí donde parezca imposible aliviar la miseria política, social o económica en una forma valiosa para el hombre» (1951, 681).

4. Sobre esta cuestión existe un amplio y extenso debate, que no se reduce sólo al conocido y documentado «debate de los historiadores» alemán (cf. entre otros Augustein *et al*., 1987; Pehle, 1990). Se trata además de un debate contaminado con otras cuestiones no menos significativas que contribuyen a enmarañarlo y a dificultar considerablemente su tratamiento, como la cuestión de las relaciones entre modernidad y genocidio, entre memoria e historia, entre explicación funcional o intencional de la catástrofe, entre el genocidio judío y la política del Estado de Israel, entre el genocidio judío y otros horrores históricos anteriores o posteriores, etc. Como señala S. Trigano, «el debate sobre la Shoah hay que plantearlo siempre en un plano secundario: siempre se silencia lo que está en el centro» (Trigano, 1989, 182). Asimismo se mezclan en la discusión diferentes niveles de la cuestión que conviene distinguir para introducir algo de luz en el problema: la dimensión moral, la histórica, la epistémica y la política, cf. Mate (2003b). Por no hablar de las extrañas alianzas y confrontaciones entre posiciones teóricas diversas dependiendo del objetivo que se persigue afirmando o negando la singularidad, cf. Traverso (1997).

creto una significación universal, y por cierto una negativa. Dado que esa significación se hace notar en relación con el proyecto de la modernidad, a la integridad de la(s) identidad(es) nacional(es), a las democracias liberales, al universo moral autónomo, etc., y supone un cuestionamiento radical de esas realidades, negar la singularidad puede parecer el camino más fácilmente transitable para su defensa. Sin embargo, en esa negación se emplean argumentos que acaban por tergiversar el sentido de la tesis de la singularidad de *Auschwitz*.

Quienes la defienden no pretenden establecer, como a veces se les reprocha, una jerarquización de sufrimientos o de víctimas (cf. Chaumont, 1997). Nada hay más lamentable que la competición a la que se ven sometidas las víctimas por la caprichosa, por no decir mercantilizada, opinión pública. Desde el punto de vista de las víctimas la valoración moral de *Auschwitz* no sale peor parada que la de otros horrores como la esclavitud, el genocidio armenio, los sufrimientos y el exterminio de los indígenas en América del Norte y del Sur o el Archipiélago Gulag. Cualquier forma de machacar la dignidad de los individuos o los grupos, de tortura, opresión, explotación, asesinato selectivo o masivo, etc., merece la misma condena moral sin paliativos. Para cada víctima aniquilada el poder que la extermina es total porque la aniquilación es total. Y cada vida posee en su singularidad el mismo valor no relativizable.

Tampoco se trata de evitar la comparación con otros crímenes y atrocidades, de los que lamentablemente está llena la historia, y por tanto de no señalar rasgos semejantes y distintivos o no mostrar derivas morales y políticas universales más allá de exclusivismos. Sin comparación no hay singularidad. Y comparar no es jerarquizar ni relativizar. Una catástrofe nunca relativiza a otra, a no ser que quien lleva a cabo la enumeración de catástrofes o la comparación entre ellas persiga un objetivo previo de relativización que no se sigue de la comparación, sino que la instrumentaliza. También sería falso presuponer tras la tesis de la singularidad un intento de sacralización invertida de la catástrofe, una especie de estilización metafísica o religiosa que le confiriese un status transcendente, cuya única virtualidad consistiría en instituir algo así como un culto segregado con sus rituales, sus narrativas y sus sacerdotes investidos de autoridad incuestionable. Sin negar que todo esto se haya podido producir, la tesis de la singularidad no debería confundirse con ello.

¿Qué es lo que confiere al acontecimiento histórico de *Auschwitz* un carácter de *contrasigno* de significación universal? En primer lugar, en *Auschwitz* se realiza una decisión sin precedentes y respaldada con toda la autoridad de un estado de asesinar a todo un grupo

humano, incluidos ancianos, mujeres y niños, a ser posible sin dejar resto, y de liberar todos los medios estatales posibles para la ejecución de dicha decisión (cf. Jäckel, 1987, 118).

> Hay algo aquí que ningún otro régimen —cualquiera que sea su criminalidad— había intentado hacer antes. El régimen nazi alcanzó —a mi entender— una suerte de límite teórico exterior, en este sentido: uno puede considerar un número más grande de víctimas, incluso, y de medios de destrucción tecnológicamente más eficaces, pero cuando un régimen decide —en base a sus propios criterios— que hay grupos que ya no tienen derecho a vivir en la Tierra, como así también el lugar y la forma de su exterminio, entonces uno ha alcanzado el umbral extremo. Desde mi punto de vista, este límite fue alcanzado sólo una vez en la historia moderna: por los nazis (Friedländer, 1993, 82 s.).

La realización de este propósito convierte al *campo de exterminio* en el signo distintivo del genocidio judío[5]. Ya los campos de concentración representan la superación de un umbral elevado en la acción criminal de los estados modernos. A diferencia de otras formas de internamiento (cárceles, campos para prisioneros de guerra, campos de refugiados o campos de trabajo), los campos de concentración establecen intencionalmente unas condiciones de existencia cuyo objetivo fundamental es la destrucción de la subjetividad de los internados. Dichas condiciones conducen de manera sistemática a una degradación física y una privación extrema de casi todos los prisioneros y a la muerte de muchos de ellos, y esto no de manera accidental o por carencias irremediables en el suministro, sino como componente sistémico del campo. Su organización se propone la humillación permanente y la destrucción de la dignidad de los sometidos a ella, sobre todo por medio de una continua exposición a castigos violentos e imprevisibles, a agotadoras llamadas a formar a la intemperie, a trabajos sin sentido y repetitivos y a formas de destrucción de toda economía racional del tiempo y el espacio, cuya única finalidad es la pérdida de la integridad personal. El hacinamiento extremo consigue además la

5. Los democidios estalinistas fueron producto sobre todo de circunstancias a las que eran sometidas las víctimas con el fin de arrancar rendimientos en el trabajo definidos como útiles. Existieron también establecimientos especiales de aniquilación en los que fueron asesinados millones de «enemigos del pueblo». Pero no existió algo que pueda corresponderse con el sistema nacionalsocialista de genocidio, una industria de muerte con un carácter disfuncional desde el punto de vista económico, ni la creación planificada de condiciones de vida y trabajo cuyo fin prioritario y efecto principal fuese la destrucción de la subjetividad y, finalmente, la muerte de los internados y el aprovechamiento de sus cadáveres.

completa desintegración social de los prisioneros. Todas las acciones de la vida cotidiana quedan sometidas a una extraña combinación de colectivización y atomización que hacen imposible tanto la intimidad como la sociabilidad.

Sin embargo, los *campos de exterminio* se diferencian de los campos de concentración porque su la finalidad principal es el asesinato directo e industrial de las personas que son transportadas a ellos, así como el aprovechamiento de sus cuerpos y pertenencias personales y la eliminación de los restos[6]. Quizás habría que hablar con más propiedad de instalaciones o fábricas de muerte. Entre ellas Chelmo, Treblinka, Belzec y Sobibor pueden considerarse puras fábricas de muerte. En Majdanek y Auschwitz-Birkenau encontramos una combinación de campo de concentración e instalaciones de exterminio directo, aunque con un predominio masivo de la segunda función. Todos ellos fueron creados con una finalidad, el exterminio de los judíos, y fueron usados fundamentalmente para hacerla realidad.

El signo distintivo de los campos de concentración y exterminio nacionalsocialista es, según Wolfgang Sofsky, el «poder absoluto» (cf. Sofsky, 1993, 27). Se trata de un poder que organiza el orden temporal y social de todos los procesos vitales de los prisioneros, impone una estructura social clasificatoria y cambiante que supone una distribución azarosa e imprevisible de posibilidades efímeras de supervivencia. Crea un sistema de colaboración que difumina la diferencia entre perpetrador y víctima, etc. Transforma el trabajo en un medio de aniquilación. Y todo ello emancipado de cualquier exigencia de legitimación o de normas establecidas de modo estable. Ser agredido, torturado o asesinado arbitraria y caprichosamente se convierte en una posibilidad omnipresente, de modo que la línea que separa la muerte y la vida desaparece. Pero como hemos visto, ese poder absoluto

> no se da por satisfecho meramente con matar, ese punto último de referencia de todo poder. Antes transforma las estructuras universales de la relación humana con el mundo: el espacio y el tiempo, la relación social con los otros, la relación con las cosas en el trabajo, la relación de los seres humanos consigo mismos. Se sirve de algunos elementos y métodos de las formas tradicionales de poder, las combina y las potencia, se deshace de su instrumentalidad y se convierte así en una forma de poder específica (Sofsky, 1993, 29).

6. Este intento de eliminar todo resto, de no dejar huella, es el rasgo que define para P. Vidal-Naquet la verdadera singularidad de Auschwitz, lo que él llama la «negación del crimen dentro del crimen» (1991, 416, cit. por Mate, 2003b, 64).

En cierto sentido es una instrumentalidad desvinculada de toda finalidad, una instrumentalidad asesina que sólo sirve a sí misma, que se convierte en un aniquilar por aniquilar. Esto es lo que hace de los campos un escenario biopolítico por excelencia (cf. Agamben, 1998). La política se comporta con el cuerpo social como un material conformable sobre el que ejercer su vocación de omnipotencia: «todo es posible» (H. Arendt). En el universo concentracionario se instaura un orden en el que los seres humanos y la humanidad de esos seres son desprovistos de todo valor más allá de servir de sustrato al ejercicio omnímodo del poder[7]. Este poder sin límites necesita crear el «material» desprovisto de toda cualidad humana sobre el que ejercitarse de modo absoluto. Se trata de una «supresión *in individuo* de los seres humanos e *in genere* de su condición humana, y sólo consiste en ella, en la trasgresión minuciosa del límite que opera la distinción entre vida y muerte, hombre y condición inhumana. Mundo hecho necesario para hacer destruible la condición humana» (Serrano, 2002, 36 s.). No se trata pues sólo de aniquilar a ejemplares de la especie humana, sino de la deformación y destrucción de lo que convierte al hombre en un ser autónomo, su subjetividad.

2. *AUSCHWITZ* Y LOS LÍMITES DEL COMPRENDER

Como constatara Adorno, «la aptitud para la metafísica quedó paralizada, porque lo que sucedió le hizo añicos al pensamiento metafísico especulativo la base de su compatibilidad con la experiencia» (Adorno, 1966, 354). *Después de Auschwitz*, la metafísica, tan emparentada con la teodicea, ha quedado radicalmente cuestionada. Sobre *Auschwitz* no es posible ni siquiera elaborar una metafísica de las situaciones límite, en las que todavía el existencialismo creía poder encontrar la fuente de la «autenticidad» humana (cf. Ador-

7. La prohibición estricta de toda acción suicida y los esfuerzos del SS por impedirla no cuestiona en absoluto lo que venimos diciendo del poder absoluto ejercido en los campos. En el suicidio veían los SS un acto último de autodeterminación autónoma y por tanto un límite a su monopolio sobre vida y muerte. Cf. la impresionante narración de Günther Anders de un encuentro de supervivientes de Auschwitz en la que se cuenta un intento de suicidio y la reacción del guarda, que, tras impedir el suicidio a patadas, espeta en dialecto al prisionero: «Dónde y cuándo se muere aquí, querido, eso es, entiende, exclusivamente asunto nuestro». G. Anders subraya el extraño uso de la forma pasiva del verbo (*gestorben wird*), que se pierde en la traducción, lo que según él no hace sino expresar el monopolio sobre la muerte que convierte a todo suicida en un saboteador de la pasividad que exige el poder. Cf. G. Anders (1996, 9 s.).

no, 1962a, 424; 1959, 129; 1964b, 500 ss.). Si ya las reflexiones que pretenden dar sentido a la muerte, independientemente de cómo ésta tenga lugar, permanecen impotentes frente a la inconmensurabilidad de la misma para la «experiencia» humana (Adorno, 1966, 362), *Auschwitz* significa una imposibilidad incomparablemente más radical de dichas reflexiones, pues «desde Auschwitz, temer la muerte significa temer algo mucho peor que la muerte» (Adorno, 1966, 364).

Pero no sólo el pensamiento metafísico, todo pensamiento teórico choca con barreras insuperables al intentar dar una explicación racional de *Auschwitz*. Con ayuda de la crítica de la economía política se pueden explicar y fundamentar las condiciones económicas, sociales y políticas de posibilidad de la toma del poder por los nacionalsocialistas y asimismo la «necesidad» desde el punto de vista de la política interna alemana de una guerra ofensiva. Con ayuda de un psicoanálisis flanqueado por una buena dosis de teoría crítica de la sociedad se puede explicar la capacidad de adaptación y sumisión de las masas, su frialdad e indiferencia frente al destino de las víctimas y su entusiasmo por un sistema que de hecho actuaba contra ellas y contra sus verdaderos intereses.

Sin embargo, la aniquilación de millones de seres humanos llevada a cabo de modo industrial en los campos de concentración y de exterminio está en contradicción con toda razón económica, aunque sea la «razón» de la cobertura con fuerza de trabajo «enemiga» de las necesidades de la industria bélica o la «razón» de la logística y la concentración de recursos en un momento en el que el ejército alemán se encontraba en una situación más que precaria en los diferentes frentes de batalla[8]. La aniquilación de los judíos no puede ser explicada de modo *funcional* a partir de dichas «racionalidades»[9]. Además, el intento de una explicación científica del universo irracional de los campos de exterminio conduciría a una racionalización inaceptable de los mismos[10].

8. Para hacerse una idea de la complejidad logística y la concentración de recursos que supuso la organización del genocidio judío cf. Hilberg (1987). Es indudable que la ejecución de la «solución final» sustrajo considerables recursos al ejército alemán y contravenía la «lógica» de la guerra.

9. Cf. Finkielkraut (1990, 19). Finkielkraut refiere aquí la definición del exterminio judío como «crimen gratuito», es decir, «sin relación con las necesidades y los horrores de la empresa militar», hecha por E. Faure, fiscal adjunto de Francia en el Tribunal Internacional de Núremberg.

10. Cf. Claussen (1988, 64). Cf. además Brentano (1965, 43 ss.). Brentano identifica con toda claridad las dificultades del intento de comprender científicamente el genocidio de los campos de exterminio. Referida a él, la pregunta científica se vuelve sobre la ciencia positiva y su constitución conforme a una división del trabajo especia-

Estas dificultades tampoco se eliminan siguiendo la distinción entre *explicar* y *comprender* tan querida de la hermenéutica. Para Gadamer, «lo singular no sirve para confirmar una regularidad nomológica, a partir de la cual son posibles predicciones de cara a una aplicación práctica». A diferencia del conocimiento científico positivo, el ideal del conocimiento histórico es «comprender el fenómeno mismo en su concreción singular e histórica» (Gadamer, 1986, 10). Su meta es *comprender* cómo llegó a pasar que algo sea de tal o cual manera. Dado que existe una dependencia inevitable entre la precomprensión y la comprensión, se suele hablar de un círculo hermenéutico por medio del cual se amplía y precisa el horizonte mismo de comprensión por medio del acto mismo del comprender y sus nuevos objetos. De modo que el proceso del comprender no debe ser considerado primariamente una acción de la subjetividad autónoma, sino más bien un introducirse en el acontecer de la tradición. Baste aquí indicar los tres conceptos clave de la hermenéutica gadameriana que definen ese acontecer: historia efectual, fusión de horizontes y aplicación.

Gadamer concibe la comprensión a partir de la situación de diálogo y subraya con ello el carácter intersubjetivo de la misma. Entre el pasado y el presente existe una continuidad que hace realidad la comprensión, así como, viceversa, esta última hace realidad la continuidad. Pero punto de partida y de llegada es la autocomprensión del hombre por medio de su participación en una universalidad que abarca pasado y presente. Aunque Gadamer define el alma de la hermenéutica como la posibilidad de que el otro tenga razón (cf. Grondin, 1991, 160), habría que preguntarse hasta qué punto puede realizarse esta posibilidad en relación con *Auschwitz* y sus víctimas, dado que la hermenéutica, a pesar de reconocer que la comprensión también se ve afectada por quiebras y alteraciones, siempre abrigó y abriga la esperanza de identificar un sentido mediado intersubjetivamente y de alcanzar una fusión de horizontes de perspectivas diferentes: «por principio podemos participar de cualquier otra experiencia del mundo» (Conill, 1994, 140). Esto podría tener su base en la premisa de un vínculo en última instancia idealista entre ser y saber y en una concepción de la mediación en el sentido de un comprenderse en el otro, que incapacita para percibir la inconmensurabilidad y la alteridad de los acontecimientos que nos ocupan.

Preguntar por el sentido de la catástrofe de *Auschwitz* estaría referido a la cuestión de la posibilidad de su interpretación en relación con

lizada, así como sobre la función social que resulta de dicha constitución, que permite reconocer su posible complicidad con la catástrofe.

una significación. Atribuirle un sentido significaría integrar *Auschwitz* en el propio horizonte experiencial. El intento de comprender habría de conducir pues a una confirmación de la precomprensión o a una corrección y con ello a un crecimiento de la comprensión. Sin embargo, este planteamiento excluye la alteridad en sentido estricto (cf. Teichert, 1991, 155 ss.). Comprender algo significa referirlo al sujeto de tal manera que él encuentre en ello una respuesta a *sus* preguntas. La mayoría de las veces se actúa de esa manera en relación con la catástrofe, sin tener en cuenta el abismo que separa el contexto del intérprete del que se busca comprender.

En efecto, una comprensión de la historia que quiera ser racional, que por tanto no pueda aceptar el exterminio de los seres humanos como su finalidad inmanente sin negarse a sí misma en cuanto racional, se ve obligada a entender la aniquilación de vidas humanas como un *medio* para conseguir un objetivo económico, político, bélico o de otra clase, por muy cruel que éste sea. Pero *Auschwitz* se resiste precisamente a esta interpretación, pues no sirvió a ninguna finalidad externa. «El exterminio de los judíos no sólo tenía que ser total, sino que además era un fin para sí mismo —exterminar por exterminar—, un objetivo que exigía una prioridad absoluta» (Postone, 1988, 243). El que pretenda entender esto, tendrá que perder el entendimiento. Es más, quizás se encuentre en la incapacidad para comprender, tal como ha escrito Elie Wiesel, una gracia que nos salva de la locura[11]. En *Auschwitz* se choca con una negatividad no negable, que como el propio Hegel sabía es «opaca y aplanada, y nos deja vacíos o nos repele...» (Hegel, 1975, 288). Pues en *Auschwitz* nos encontramos con una experiencia que de ninguna manera puede ser realizada de un modo comprensible —ni siquiera como no idéntica— por los participantes en ella, si es que se puede utilizar la palabra «participante» para referirse a los prisioneros de los campos de exterminio.

De modo que la negación de la capacidad de los discursos frente a esa «experiencia» no podría ser recuperada nuevamente desde un horizonte de comprensión no afectado por dicha negación. Ésta

11. Cf. Wiesel (1987, 163). Cuando uno se acerca a los testimonios de los supervivientes, éstos hablan siempre de una necesidad moral de dar testimonio, acompañada del sentimiento de culpa de haber escapado a la aniquilación. Lo que debería ser testimoniado se sustrae permanentemente a aquel que pretende formularlo desde la distancia del que ha escapado. Cf. *Auschwitz-Hefte*, T. I. (ed.), Hamburger Institut für Sozialforschung, Weinheim/Basel, 1987. Los testigos también hablan permanentemente de la incomprensibilidad de lo ocurrido en los campos de exterminio. Cf. Lanzmann (1986, 20 ss.). Estos testimonios, más que transmitir la experiencia del Holocausto, demuestran la imposibilidad de transmitirla. Cf. Wiesel (1987, 26-33).

afecta sin embargo no sólo a la participación en los discursos, como sería el caso de considerar pura y simplemente la muerte, ya que la muerte invade aquí paradójicamente el ámbito mismo de lo viviente. Esta inconmensurabilidad de *Auschwitz* respecto a la experiencia humana, sin dejar de ser experiencia, explica el porqué de su obstinada resistencia a ser representado en el *medium* del lenguaje.

3. AUSCHWITZ Y LOS LÍMITES DE LA REPRESENTACIÓN

Más que otras manifestaciones del espíritu humano se le atribuye al arte la capacidad de hacer justicia a lo inefable, a lo inexpresable. Por un lado, el arte se funda en la dimensión no conceptual propia de la experiencia estética y, por otro, está necesitado, para ser «comprendido», de la mediación conceptual, que si bien no es capaz de recuperar y explicitar lo inefable de modo acabado en el concepto, sí que puede arrancarlo de lo meramente vivencial, de modo que no sólo está referido lo estético al concepto, como también por cierto lo está el concepto a lo experimentado estéticamente, sino que la reciprocidad cooperativa de ambos polos es lo que confiere al arte una función cognitiva especialmente relevante para la cuestión que nos planteamos.

Sin embargo, la representación por medio del arte tiene su precio. Pues a pesar de todo lo perturbador, desgarrador y conmocionante que le es inherente (al menos al arte contemporáneo), éste incluye siempre una dimensión de despliegue del placer. La conmoción supuestamente perturbadora produce una satisfacción catártica, por muy ocultamente que ésta actúe, y en consecuencia una forma psíquica concreta de reconciliación. Se puede hablar incluso del placer del estremecimiento, que se produce allí donde es posible la cercanía a lo terrible sin peligro para el observador, y existe el voyeurismo que busca el placer estético en lo espeluznante y estremecedor desde la distancia de la seguridad. Toda representación de *Auschwitz* está amenazada por esta trampa.

Es más, la ambivalencia inherente a la relación entre el arte y la realidad en la producción, casi nunca es mantenida por los receptores, que más bien la resuelven suprimiéndola. Y este problema aumenta cuando el arte pierde su dimensión de autonomía (auto)crítica, aunque sea relativa, frente a la realidad dominante, para someterse a una determinación ajena, es decir, cuando se convierte en industria cultural. Es necesario resaltar esto especialmente en nuestro contexto, pues la industria cultural, más allá de la esfera del entretenimiento, no sólo se ha convertido en una especie de matriz interaccional de

casi todos los ámbitos de la vida, sino que se ha apoderado incluso del tema *Auschwitz*[12].

Quizás sean estos peligros y la aguda conciencia sobre una cultura que, cuando no se convirtió en su cómplice, en todo caso no pudo resistir ni impedir la catástrofe, lo que llevó a Th. W. Adorno a formular en 1949 su famoso *dictum* sobre la complicidad de la lírica después de *Auschwitz* con la barbarie[13]. ¿Se trataba de un veredicto general sobre la poesía *después de Auschwitz*, de una prohibición de la representación *de Auschwitz* en la poesía[14] o de una provocación a la pretendida «resurrección cultural»[15] en la Alemania de la postguerra? A pesar de que no han sido pocos los que han querido leer en sus palabras una prohibición no sólo de la poesía, sino una impugnación de toda forma cultural[16], en realidad lo que pretende formular Adorno es la situación aporética en que ha situado *Auschwitz* a toda la cultura: «Quien defienda la conservación de la cultura radicalmente culpable y mezquina se convierte en cómplice, mientras que quien rechaza la cultura promueve directamente la barbarie que reveló ser la cultura» (Adorno, 1966, 360).

Pero, a pesar del nihilismo que moviliza la catástrofe de *Auschwitz*, el mismo Adorno no sólo considera un imperativo del pensamiento

12. Imre Kertész, sobreviviente de Auschwitz, denuncia con razón el progresivo despliegue de una especie de «conformismo en torno al holocausto, un sentimentalismo del holocausto, un canon del holocausto, un sistema de tabúes del holocausto y un mundo lingüístico ceremonial correspondiente con todo ello; productos sobre el holocausto para consumidores del holocausto» (I. Kertész, «Wem gehört Auschwitz?», *Die Zeit*, 19 de noviembre de 1998). Cf. el polémico libro de Finkelstein (2002).

13. Cf. Adorno (1951b, 30). La controversia en torno a esta afirmación de Adorno ha generado cientos de páginas. Cf. entre otros Kiedaisch (1995).

14. E. Wiesel rechaza la existencia de una literatura sobre *Auschwitz*: «Una novela sobre Auschwitz o no es una novela o no es sobre Auschwitz» (Wiesel, 1974, 405). Sarah Kofman va más allá y rechaza de modo radical no sólo la literatura *sobre* Auschwitz, sino también ciertos intentos de narrar historias sobre acontecimientos como si la catástrofe que ha quebrado toda continuidad histórica no hubiese destruido con ella el idílico informe ficcional basado en la claridad, la continuidad, la causalidad, la seducción y el sentido. Este tipo de literatura narrativa pertenece al tiempo pre-Auschwitz aunque haya sido escrita y publicada después de 1945 (cf. Kofman, 1987, 43). Después de *Auschwitz* toda expresión artística y no sólo el arte *sobre* la catástrofe está afectada y transformada por ella.

15. Cf. Adorno (1950, 453-464). El horizonte del mencionado *dictum* de Adorno viene dado por la necesidad posbélica de convertir la reintegración de Alemania en la tradición cultural occidental en instrumento para silenciar la catástrofe. La provocación de Adorno se dirige pues contra la creencia de que con la tradición reclamada se puede eliminar la anticultura y la barbarie acontecida (cf. Kramer, 1999, 70 ss.).

16. En la *Dialéctica negativa* encontramos formulada con total claridad esta radical impugnación: «Toda cultura después de Auschwitz, incluida la urgente crítica a la misma, es basura» (Adorno, 1966, 360).

resistir frente a la locura que domina objetivamente en *Auschwitz*, sino que ve en el arte una especie de historiografía inconsciente de la historia del sufrimiento y en las obras de ciertos artistas el estremecimiento por el horror más extremo. Por eso, en contradicción sólo aparente con sus manifestaciones anteriores, considera que el impulso negativamente expresado en su controvertido *dictum* es el mismo «que anima la poesía comprometida» (Adorno, 1962a, 422).

La paradójica situación del arte después de *Auschwitz* viene dada por su responsabilidad en la memoria del sufrimiento, «dado que en casi ningún otro sitio encuentra el sufrimiento su propia voz, el consuelo que no lo traicione inmediatamente». Pero al mismo tiempo porque la creación artística, a pesar de toda irreconciliabilidad y dureza, convierte el sufrimiento real en imagen e inevitablemente hace de las víctimas obras de arte entregadas como pasto al mundo que las asesinó. El insuprimible potencial de placer que contiene el arte se convierte en un abismo hacia el que le empuja el imperativo moral de no permitir el olvido del sufrimiento real y la transfiguración del horror por el principio estético de estilización termina arrancando un sentido a aquello que se resiste a toda afirmación del mismo. «Al convertirse incluso el genocidio en un bien cultural dentro de la literatura comprometida, resulta más fácil seguir participando en la cultura que dio a luz el crimen» (Adorno, 1962a, 424).

Sin embargo, pese a toda estilización estética y a los peligros que alberga, el sufrimiento ininterrumpido posee un derecho de expresión (cf. Adorno, 1966, 355) y el arte es el «portavoz histórico de la naturaleza oprimida» (Adorno, 1970b, 365). Así pues, el arte resulta imprescindible. Ahora bien, no puede tomar su derecho de existencia sin más por evidente. El arte sólo es posible al límite mismo del arte. Entre el mandato de recordar y expresar el sufrimiento y la prohibición de toda estetización del mismo, al arte sólo le queda un estrecho sendero que no puede recorrer sin asumir el precio de su propio fracaso, y quizás también de buscarlo deliberadamente.

El camino de la representación mimética de la catástrofe resulta intransitable tanto por la tendencia del arte contemporáneo a romper con la referencia realista al objeto como por las dificultades que el mismo objeto en este caso ofrece. Pero la pérdida de toda referencia a la realidad amenaza con hacer fracasar el cumplimento del imperativo expresivo de una realidad cuya singularidad precisamente es la que plantea la exigencia de la memoria. Por eso el arte comprometido con *Auschwitz* ha de renunciar a toda pretensión de representación o de explicación interpretativa y buscar el lugar de la re-presentación, de la presencialización de las experiencias de sufrimiento, lugar que

él mismo no puede ser, pero al que debe conducir y apuntar. Ha de encontrar formas a través de las cuales ni se banalice ni se transfigure el sufrimiento, pero que tampoco transfigure la impotencia de las víctimas en creaciones dadoras de sentido. En definitiva, ha de destruir su propia soberanía y sentido y, al mismo tiempo, dar testimonio (cf. Klein, 1994). ¿Es esto posible?

Lyotard recurre en este contexto a la categoría kantiana de lo *sublime* (*das Erhabene*)[17], porque como en el caso del testimonio de la catástrofe lo que en ambos está en juego es la representación de lo irrepresentable. En *Auschwitz* la realidad desborda la capacidad de la imaginación. La maquinaria de violencia altamente eficiente tenía como meta la nada, la eliminación incluso del recuerdo del objeto de la aniquilación hecho existir en gran medida por definición del procedimiento aniquilador mismo. Así, lo irrepresentable se presenta a la desbordada capacidad imaginativa como realidad de la nada consumada. Frente a esto, representar supone integrar en el orden de la memoria la diversidad de las impresiones, que quedan así inscritas en la conciencia. Dicha representación es condición de posibilidad del olvido, pues, frente a la opinión común, sólo lo registrado puede ser de nuevo borrado. La consecuencia de esto para la representación de *Auschwitz* es que todo «recuerdo representativo y representador conlleva y agranda el olvido del horror abismal que está a su base» (Lyotard, 1988b, 42; cf. Bialas, 1996).

Frente a la estética de la representación nos encontramos en la *Crítica del juicio* con una estética del *shock*, con una *anestética*, que tiene que ver con la experiencia extática de la indeterminabilidad del mundo. Según Kant, la singularidad de lo sublime está en la confrontación perceptiva con datos o acontecimientos que, en su totalidad abrumadora, no pueden ser contemplados como un todo con sentido. El sentimiento de lo sublime, una especie de espasmo instantáneo que une placer y desagrado, atracción y rechazo, muestra «que un 'exceso' 'toca' al espíritu, excesivo como para poder hacer algo con

17. Cf. Kant (1983, 328 ss., A, 73 ss; B, 74 ss.). «El *asombro*, que raya en el sobresalto, el escalofrío y el espanto sagrado que sobrecoge al espectador al contemplar los macizos montañosos que escalan el cielo, las gargantas profundas y las aguas que braman en ellas, los yermos profundamente umbríos que invitan a pensamientos melancólicos, etc., no es, en la seguridad en la que se sabe, verdadero temor, sino sólo un intento de abandonarnos a ello con nuestra imaginación para experimentar el poder de esa misma facultad, enlazar el movimiento de ánimo provocado a través de ello con la tranquilidad y, de esa manera, ser superior a la naturaleza en nosotros, por consiguiente también a la naturaleza fuera de nosotros, en tanto ella puede tener influencia sobre el sentimiento de nuestro bienestar» (Kant, 1983, 359, A, 116; B, 117).

ello. Por eso, lo sublime no tiene relación con la forma, es 'informe'» (Lyotard, 1988a, 45). En la recepción de la estética de lo sublime por parte de Adorno quiere reconocer Lyotard la posibilidad de una estética *después de Auschwitz* que no se arroga la capacidad de representar lo sublime, que permanece intestimoniable. El arte «no dice lo indecible, sino más bien que no lo puede decir» (Lyotard, 1988a, 59).

Pero el concepto kantiano de lo sublime es ambivalente en el sentido de que produce una subrepción, un juego de confusión entre objeto e idea, para poder representarse lo irrepresentable como irrepresentable. Y en esta subrepción está inscrita la lógica de la representación productiva, cuya tendencia, según Adorno, aboca en su realización acabada a lo más horrible. En lo sublime, en la contraposición entre imaginación y razón, se gesta el «sentimiento, de que nosotros tenemos una razón pura autónoma» (Kant, 1983, 346; A, 98; B, 99). El sacrificio de la imaginación y la irrepresentabilidad de lo sublime —también del horror de las víctimas[18]— sirve a la hegemonización del sujeto, a la ampliación de su poder (cf. Kant, 1983, 359; A, 115; B, 117).

Lo que queda escamoteado en el intento de Lyotard de recuperar la categoría kantiana de lo sublime en relación con la irrepresentabilidad de *Auschwitz* es la posición de distancia segura del espectador presupuesta por Kant, que permite, en el sacrificio de la imaginación, obtener o acoger un sentimiento de libertad y potencia de la razón mayor en todos los sentidos a la que se sacrifica. En el fondo, la cuestión que la categoría kantiana de lo sublime no ayuda a responder está referida a la legitimidad de una experiencia estética sustentada en el inimaginable —y *a fortiori* irrepresentable— sacrificio de las víctimas, bajo el presupuesto de la distancia del sujeto de esa experiencia respecto al horror, distancia cuyo olvido precede al olvido inevitable de las víctimas, inalcanzables por su imaginación y su capacidad representativa. Inevitablemente, en el instante sublime de la conmoción, se ha de escenificar la irrepresentabilidad de lo irrepresentable, es decir, éste se ha de insertar en la estructura temporal de la experiencia del sujeto a salvo del horror, en definitiva, se ha de someter la irrepresentabilidad a la lógica de la representación.

Por esa razón habría que ir más allá y volver el derrumbamiento de la imaginación que se significa en lo sublime contra la construcción misma de lo sublime. La conciencia de la irreducible coexistencia del derrumbamiento de la representación y la representación del

18. Es el mismo Kant el que se refiere a esta realidad: «Incluso la guerra, cuando se lleva a cabo con orden y respeto sagrado de los derechos burgueses, tiene algo de sublime en sí» (Kant. 1983, 351; A, 105; B, 107).

derrumbamiento en la experiencia de lo sublime implica la otra experiencia de que incluso el cumplimiento más logrado de la coexistencia de ambos polos se alimenta de la contraposición entre ambos. Sublime sólo es aquella percepción de las posibilidades perceptivas que ni se inclina ante la genialidad ni ante el «dictado de la ausencia de conflicto» (Adorno, 1981, 309). La praxis de lo sublime ha de apropiarse más bien aquel «gesto de salirse» que leyó Adorno en los textos de Kant sobre lo sublime, para luego volverlo contra todo intento de privilegiar el arte o instrumentalizarlo desde la filosofía de la historia (cf. Adorno, 1970a, 100 ss.). La opción por la categoría de lo sublime es también la opción por una cultura del conflicto que lo mantenga libre frente a la existente y amenazante cultura de la integración. Dicha cultura del conflicto no puede ser meramente estética, no puede agotarse en la producción artística, sino que tiene que ser al mismo tiempo moral y política.

4. AUSCHWITZ Y EL PROYECTO EMANCIPADOR DE LA MODERNIDAD

La prohibición de «comprender» la catástrofe y las dificultades de su representación estética no significan, sin embargo, una prohibición total de hablar de ella y de pensarla. En este sentido, *Auschwitz* representa una *quiebra en el proceso civilizador* que exige un replanteamiento radical en la forma de considerar dicho proceso. La única forma de no hacer desaparecer en una interpretación de la historia universal el sufrimiento, que en *Auschwitz* alcanzó cimas insospechadas, o de no reducirlo a mera contingencia vinculada a contextos plurales y por ello mismo relativos, es contemplar desde él la totalidad de la historia. Lo más singular —*Auschwitz*— obliga a cambiar el punto de vista sobre el todo, de modo que desde él se abra al que lo contempla la noche oscura de la historia: «es innegable —escribe Adorno— que los martirios y humillaciones nunca antes experimentados de los que fueron deportados en vagones para el ganado arroja una intensa y mortal luz hasta sobre el más lejano pasado» (Adorno, 1951a, 266). Desde esta perspectiva, «la historia manifiesta y conocida aparece en su relación con aquel lado oscuro, que ha sido pasado por alto tanto por la leyenda de los Estados nacionales como por su crítica progresista» (Horkheimer y Adorno, 1947, 265).

No cabe duda que la manera más radical de analizar los vínculos entre modernidad y barbarie es enfrentarse a la forma más brutal de barbarie que ha tenido lugar en su seno: el genocidio. Frente a estrategias relativizadoras del sufrimiento y del dolor humano padecidos

por los individuos bajo las diferentes formas de violencia conocidas, el genocidio judío deja pocas escapatorias discursivas, nos pone frente al límite (cf. Todorov, 1993). No hablamos, pues, de cualquier forma de barbarie, sino de la más extrema y de su relación con una época que, bajo el signo de la Ilustración, se identifica con la promesa de quebrar la historia natural de la muerte violenta, pero que puede pasar a la historia como la «era de los genocidios» (cf. Picht, 1980, 8).

La mirada que resulta pertinente de cara a esclarecer el vínculo ente *Auschwitz* y la modernidad se interesa ante todo por el sistema de estructuras, instituciones y comportamientos que han originado y dado cumplimiento a una violencia mortífera y aniquiladora que busca algo más que el mero asesinato de seres humanos: la total liquidación y destrucción de las víctimas sin dejar huella ni eco de ellas. Los rasgos que aquí resultan especialmente relevantes tienen que ver con su carácter colectivo, con el orden social, político y cultural con el que está imbricada, con las tendencias sociales dominantes y hegemónicas que la hicieron posible. Y, si está permitida la expresión, con la «normalidad» de la vida cotidiana.

Al mismo tiempo, no se trata sólo ni primariamente de un enfoque cuantitativo, del número de víctimas o del número de genocidios que se acumulan en la época moderna, sino de un enfoque cualitativo que tiene que ver con la pregunta por aquello que en la modernidad ha posibilitado dichos genocidios y, en ese sentido, con una cuestión que afecta e implica a quien la plantea, al menos en la medida en que es heredero, más o menos crítico, de dicha modernidad. No estamos hablando de una época histórica remota, de un pasado clausurado, si es que existe algún pasado que lo esté, al que nos enfrentemos desde la distancia tranquilizadora de la historización, sino de una herida abierta y quizás no cicatrizable.

No conviene pues pasar por alto los rasgos estructurales y las condiciones sociales de posibilidad que traspasan la frontera temporal de su supuesta superación histórica. Si la búsqueda de una racionalidad económica, demográfica, ideológica, etc., en la perpetración del crimen puede llevar aparejada una cierta racionalización del mismo, que implique implícitamente su justificación, el rechazo de toda vinculación entre las «racionalidades» dominantes en el proceso de modernización y el genocidio puede conducir a una especie de vacío interpretativo que anule toda crítica de la sociedad y la cultura que, cuando menos, fracasó a la hora de capacitar a sus miembros para resistir y enfrentarse al crimen masivo (cf. Mate, 2003a, 11).

Pero este enfoque de la cuestión corre un peligro que conviene tener presente. Es importante no sucumbir a la trampa de una ex-

plicación causal determinista. Si buscamos nexos entre *Auschwitz* y el desarrollo tecnológico y su aplicación en el terror genocida, la universalización de la organización burocrática de la vida social, el sesgo autoritario de los Estados nación, el darvinismo social como ideología popular, la sustracción de los procesos administrativos y la acción de los sujetos implicados en su funcionamiento a la determinación moral, etc., en la época moderna (cf. Bauman, 1997), se puede caer en una especie de fatalización de la historia que convertiría todo intento de crítica en una empresa absurda, como ya advirtieron Th. W. Adorno y M. Horkheimer: «Ciertamente, desde el punto de vista retrospectivo, todo parece haber sucedido tal y como tenía que ocurrir y no de otra manera. [...] pero al repetir otra vez en el concepto la fatalidad del acontecimiento, uno se la apropia en cierto sentido» (Horkheimer y Adorno, 1959, 650). Esta advertencia no impide que para una mirada retrospectiva, crítica frente a supuestas teleologías fatales o necesidades causales, muchos de los elementos emblemáticos de la modernidad aparezcan bajo una nueva luz y manifiesten una responsabilidad con la catástrofe.

Con todo, resulta controvertible si la especificidad moderna de las formas extremas de barbarie debe atribuirse sólo a los medios que el proceso de modernización, el desarrollo tecnológico y burocrático-administrativo han puesto a disposición de las sociedades y de sus aparatos de poder guiados por un deseo antiguo y premoderno de aniquilar al diferente, al otro, o si habría que considerar que la forma de barbarie a que nos referimos posee una impronta de modernidad que afecta a su propio carácter específico. En un caso nos encontraríamos con una utilización fraudulenta de los medios disponibles gracias al proceso de modernización, en el otro con un reverso genocida de la modernidad que le es tan propio como su anverso (cf. Bauman, 1998, 82). En cualquier caso, resulta claramente insuficiente la tesis que se limita a señalar una ambivalencia, una cara amable y otra odiosa de la modernidad, estableciendo una frontera impermeable entre ambas, sin adentrarse en la dinámica que hace que las dos se entrelacen[19].

En relación con el genocidio judío esa dinámica parece estar focalizada en el intento de hacer realidad una reducción masiva de miembros de la especie humana a puros objetos carentes de humanidad, a meros objetos que se pueden liquidar y hacer desaparecer sin que

19. Cf. Schäfer (1994), quien admite la existencia de «algunos» aspectos de carácter patógeno en los procesos de modernización y racionalización que no son generalizables ni agotan los potenciales de la razón, de ahí que se decante por hablar de la «ambivalencia» de dichos procesos (1994, 27).

su mirada remita a la pertenencia común y al imperativo moral de no indiferencia que la sella (cf. W. Adorno, 1951a, 116 s.; Liebsch, 1998, 55). Pero la aniquilación es el punto final de un proceso que comienza con la discriminación excluyente y pasa por la deshumanización de las víctimas. La aniquilación física va precedida de una aniquilación jurídica y moral, que estando en contradicción con las afirmaciones del universalismo y el cosmopolitismo moderno arroja una enorme sombra sobre las mismas y sobre su impotencia para impedir la catástrofe.

Frente a las visiones más optimistas del siglo diecinueve (Herbert Spencer y Auguste Comte) los grandes teóricos de la sociedad no dudaron en sacar a la luz los costos humanos de los procesos de modernización: explotación y alienación (Karl Marx), pérdida de libertad y sentido en la «férrea jaula de servidumbre» (Max Weber) o anomía y desmoralización (Émile Durkheim). Pero quizás estos reversos se presentaban a sus ojos como costos necesarios para el libre desarrollo de las fuerzas productivas, la racionalización del saber y la vida social o la individuación y la autonomía moral. Apoyados en estos autores y en su elaboración teórica de la ambivalencia de la modernidad, otros irán más allá en su diagnóstico al apreciar precisamente en la pretensión de reprimir lo «bárbaro» premoderno, de imponer una racionalidad dominadora e instrumental, aquello que hace a la modernidad propensa a la inhumanidad y a la barbarie.

Como señalaran Adorno y Horkheimer, la razón moderna que pretendía eliminar todo resto de mitología, da ella misma un vuelco en mitología. La ciencia y la técnica sustentadas en el dominio de la naturaleza interna y externa imponen a ambas una coacción destructiva que puede abocar a la barbarie, que aparece ahora no como lo otro de la modernidad, sino como perteneciente a la dialéctica de su despliegue. La barbarie que el siglo veinte nos pone ante los ojos (cf. Türcke, 1995) no es la obra de fuerzas atávicas o poderes irracionales que irrumpen inopinadamente a contrapelo del curso de la historia, sino el resultado del mismo proceso de emancipación del que ha surgido la sociedad moderna y que ella reclama para sí.

No sólo la efectividad histórica de un sujeto divino suprahistórico, sino también la de la razón, la del sujeto burgués o la del proceso dialéctico quedaron en suspenso en los campos de exterminio del Tercer Reich. Una catástrofe de tales dimensiones, en la que se comenzó a eliminar sistemáticamente a una parte de la humanidad y se pudo hacer de dicha aniquilación un problema puramente técnico y organizativo, pone de manifiesto la gravedad del fracaso de las fuerzas y los poderes sobre los que se habían apoyado hasta ese momento

las diferentes esperanzas históricas. *Auschwitz* representa, pues, una *quiebra en el proceso civilizador*[20] que exige un replanteamiento radical en la forma de considerar dicho proceso y prohíbe desde un punto de vista moral el deseo de una prolongación de todo lo precedente y anterior. Como formula el conocido imperativo adorniano, es necesario *pensar* y *actuar* de modo que *Auschwitz* no se repita.

5. *AUSCHWITZ:* PENSAR PARA QUE NO SE REPITA

No son muchos los pensadores que han aceptado el reto que dimana de la quiebra civilizatoria que supone el genocidio judío, el reto de rastrear las complicidades con la catástrofe de *Auschwitz* de la racionalidad que ha cristalizado en la cultura occidental y, por otro lado, de buscar un tipo de pensamiento resistente a la dinámica destructiva que se manifiesta en ella. Probablemente Th. W. Adorno y E. Lévinas sean los dos pensadores de mayor rango que han pretendido formular una filosofía bajo el índice temporal de la catástrofe de *Auschwitz*, cuyas filosofías pueden ser denominadas *filosofías después de Auschwitz*. Para ambos el tipo de racionalidad dominante en occidente lleva la marca de la identidad o de la totalidad y bajo esa marca ni lo no-idéntico ni la verdadera alteridad pueden ser reconocidas. Esa incapacidad de la razón para atender cabalmente a su otro le impide enfrentarse y resistir a la «lógica» que opera en los campos de exterminio. De ahí la necesidad de una crítica radical al límite de la posibilidad misma de la filosofía.

En el genocidio perpetrado por el nacionalsocialismo E. Lévinas percibe una forma extrema de odio al otro, frente al que poca resistencia pudo ofrecer la racionalidad occidental sometida a la ley de la identificación/apropiación de lo extraño y lo otro. Existe un vínculo entre el pensamiento filosófico de la totalidad/identidad y las formas totalitarias de dominación[21]. En confesada cercanía a F. Rosenzweig, señala el concepto de *totalidad* como concepto clave de la filosofía dominante. A él le opone el concepto de *infinito*, es decir, el concepto que permite pensar una excedencia o una transcendencia res-

20. Dan Diner ha acuñado este término en referencia explícita a Horkheimer y Adorno. El genocidio judío «pone de manifiesto una quiebra civilizatoria de carácter universal. Dicha quiebra tiene su fundamento en el hecho de que una *aniquilación sin motivo alguno* de *seres humanos* haya sido posible y real» (Diner, 1988a, 31). La referencia a Horkheimer y Adorno (1959, 33).

21. En uno de los diálogos con F. Poirié, Lévinas llega a decir que Auschwitz ha sido llevada a cabo por el idealismo trascendental. Cf. Poirié (1996, 91 s.).

pecto a la totalidad. La idea cartesiana de infinito le sirve a Lévinas para reclamar la posibilidad de un pensamiento no identificador, de un pensamiento que es capaz de contener, de pensar, más de lo que piensa. Si este infinito no afecta a la historia y a la experiencia, éstas quedan entregadas a la perpetuación histórica de la violencia y la guerra. Pues mientras el concepto de totalidad supedita los entes a la neutralidad del conjunto de la realidad, la afectación por el infinito abre un ámbito de relación original con el ser que no supedita los seres a esa neutralidad (cf. Lévinas, 1977; Peñalver, 2000, 67 s.).

No es que la actitud teórica que refleja la categoría de totalidad sea una condición suficiente de la violencia y la guerra, de la vulneración totalitaria de la otreidad de otro, pero sí que es su condición necesaria. Por ello habría que considerar al nacionalsocialismo mismo como constituyente de esa condición que transforma la actitud teórica en práctica de la violencia. Sin embargo, la filosofía y el liberalismo no tenían nada decisivo que oponerle, porque ellos mismos eran agentes de esa actitud (cf. Lévinas, 1998; Mate, 2003a, 33 ss.). El vuelco práctico del teoreticismo occidental y del «egoísmo» de la ontología en el terror de la desubjetivación del otro, en el intento nacionalsocialista de destruir la humanidad de los otros seres humanos, por más que su aparición adopte rasgos de primitivismo y perversidad, sólo realiza lo que el idealismo de la filosofía siempre había hecho, bien que de manera puramente teórica.

Sin embargo, según Lévinas, es posible ascender a partir de la experiencia de la totalidad a una situación en la que la totalidad se quiebra. El resplandor de la exterioridad o de la transcendencia en el rostro del otro constituye tal situación. Se trata de elaborar la acogida de lo infinito en un espíritu finito, es decir, de que el espíritu acoja lo que desborda al pensamiento y le obliga a salir de sí. Lo sorprendente es que, frente a la opinión común en filosofía, esa acogida no anula la subjetividad y su autonomía, sino que la constituye, mientras que el orden dominado por la totalidad supone una anulación del individuo (cf. Lévinas, 1977, 52).

El yo produce su mismidad en la continua obra de autoidentificación en su relación con el mundo, que es una alteridad relativa. Fruto de esa producción del yo es el sistema de las representaciones, que pretende construir una totalidad sumando lo otro a lo Mismo. El conocimiento tiene pues un momento de dominio de lo otro, de relativización de la alteridad. La ontología comprende al ser englobándolo en lo mismo. El pensamiento, en cuanto concepto que se concibe a sí mismo, se sabe idéntico con el ser y se asegura esa identidad haciendo lo otro igual a sí. Esta neutralización de la alteridad

de lo otro consiste en no recibir nada del Otro sino lo que está en mí. El *concepto* y la *sensación* son los dos medios más usados por la tradición filosófica occidental para llevar a cabo dicha neutralización, de la que tampoco escapa el pensamiento heideggeriano de la obediencia a la verdad del ser.

Pero la idea de infinito atestigua la alteridad, en ella la relación de lo Mismo y lo Otro no suma una totalidad. No se trata de una idea producida por nosotros, se nos revela en el rostro del otro. El rostro es la manera con la que se presenta lo Otro superando la idea de lo Otro en mí (cf. Lévinas, 1987, 152 ss.). Evidentemente yo me hago una imagen plástica del otro, una idea a mi medida, pero el rostro del Otro la destruye. El Otro se *expresa*, expresa su propia presencia, expresa que es *alguien* y no *algo*. En su rostro el Otro se presenta como una coincidencia de fragilidad extrema y resistencia infinita, petición y mandato, autoridad e impotencia; inerme e inviolable, ausente y presente, segregado y vinculante.

Si el rostro marca la irreductibilidad de lo Otro a lo Mismo, esto no significa que lo Mismo pierda su independencia, su separación, y con ella su vida propia interior. La subsistencia del yo necesita de la apropiación de lo otro, de la mediación de las representaciones que siguen el dictado de la intencionalidad del sujeto. Aquí se esconde el peligro permanente que representa la tentación del idealismo. La interpretación idealista de la libertad trascendental que determina a lo otro olvida que la representación no deja de apelar a la trascendencia, es decir, al hecho de que representar objetivamente las cosas es desligarlas de mi pertenencia, del ámbito de mis propiedades. Esto sólo se realiza cuando se instaura un primado de la relación ética sobre la relación cognoscitiva. Sólo acogiendo el rostro del otro existe salida hacia la exterioridad, es posible escapar al vértigo de un *cogito* poblado de representaciones engañosas. La relación del yo con lo trascendente sólo la provoca el rostro del otro, su revelación en la palabra.

También Adorno denuncia la complicidad ente las relaciones de dominación y el pensamiento dominador: «Auschwitz confirma el filosofema de la pura identidad como muerte» (Adorno, 1966, 355). Adorno persigue en su crítica del principio de identidad la tendencia que posee en todas sus formas a establecerse de modo absoluto. En esa absolutización se pierde la génesis, la historia sedimentada y, con ella, todo lo que no alcanzó justicia en su proceso de constitución: lo no idéntico. De esta manera se perpetúa la coacción y la dominación.

Adorno somete a crítica lo que él considera figuras del pensamiento de la identidad: el sujeto trascendental, el Espíritu absoluto, la idea de totalidad, el sistema, etc. Pero la condición de posibilidad

de esa crítica, necesariamente inmanente, pues todo pensamiento es identificación, la posibilidad de desenmascarar la falsa identificación de lo universal y lo singular, está dada para él en el sufrimiento. La identidad del pensamiento, como la identidad que impone el todo social a los individuos singulares, es una identidad coactiva. Sin embargo, el sufrimiento que ésta produce desmiente la pretensión de la identidad de hacer justicia a su otro: lo no-idéntico. La coacción sobre el individuo que sale a la luz en el sufrimiento es la prueba de la particularidad de la universalidad dominante y de la limitación de la razón que se realiza a través suyo. El sufrimiento es la fuente del desencantamiento del concepto.

Esta crítica inmanente del pensamiento de la identidad se articula como dialéctica negativa, cuya meta no es la síntesis, sino una liberación de lo no-idéntico que inauguraría la multiplicidad de lo diferente libre de coacción. Sin embargo, lo otro, no idéntico, no conceptual, singular, individual, cualitativo, etc., no designa una realidad que se encuentra más allá de toda mediación, sino que expresa la conciencia de que esa realidad no se agota en la mediación. Se trata, pues, de conceptos límite negativos y no de ámbitos separados, de conceptos que ponen límite a las pretensiones de la identidad.

Adorno utiliza diversas figuras para articular su crítica inmanente del pensamiento de la identidad, en las que no podemos profundizar aquí: prioridad del objeto, rememoración de la naturaleza en sujeto, pensamiento en constelaciones, experiencia no recortada, etc. Baste con subrayar el carácter constitutivo del recuerdo en todas ellas (cf. Tafalla, 2003; Zamora, 2004). Toda cosificación es un olvido, olvido sobre todo del sufrimiento acumulado provocado por la identidad coactiva. No existe crítica sin recuerdo. El sufrimiento histórico debe ser rememorado por la crítica profundizando en la dimensión histórica de las cosas. El recuerdo debe sacar a la luz lo que quedó pendiente o irredento y dar expresión al derecho de lo posible frente a lo constituido. Adorno piensa en la autoridad que posee la tradición de lo frustrado, no realizado y dañado. Se trata de una autoridad que esa tradición obtiene del sufrimiento mismo, que exige imperativamente su propia supresión. Si el sufrimiento desmiente toda filosofía de la identidad, toda falsa reconciliación y toda justificación de lo existente, su recuerdo tiene que poseer necesariamente una fuerza crítica que puede ser dirigida contra la atemporalidad de las objetivaciones petrificadas y del sujeto sublimado. El pensamiento de lo no-idéntico es una forma de dar expresión a la *razón anamnética*, figura de racionalidad que intenta hacer frente a la barbarie y posibilitar horizontes de humanidad.

6. *AUSCHWITZ*: ACTUAR PARA QUE NO SE REPITA

De nuevo Th. W. Adorno y E. Lévinas nos marcan el camino para una filosofía moral que se haga cargo del reto que representa *Auschwitz*. Para Adorno la impasibilidad, la frialdad burguesa, es una categoría histórica emparentada con la catástrofe. Representa el principio sin el que no hubiera sido posible *Auschwitz* y sin el que no puede funcionar una sociedad productora de mercancías y estructurada esencialmente en torno a su intercambio (cf. Adorno, 1964a, 367). Las formas sustantivas de esa sociedad, la lucha por la supervivencia y la competitividad mediada por las estructuras económicas, producen y reproducen la frialdad que necesitan para asegurar su existencia. Dichas formas penetran hasta el interior mismo de la constitución individual de los sujetos sociales. Si ha de resistirse y oponerse a la frialdad burguesa, de la que es cómplice la razón moral supuestamente autárquica, la praxis verdadera necesita de algo cualitativamente distinto de ella, necesita de un impulso somático que no puede crear desde sí misma.

La mecha que enciende dicha praxis es el sufrimiento, cuya negación constituye su fin último. Sin embargo, la agitación espontánea frente al sufrimiento ajeno no tiene su origen en la razón autolegisladora, sino en la angustia física y en el sentimiento de solidaridad con los cuerpos torturados y humillados (cf. Adorno, 1966, 281). En cuanto impulso moral, esa agitación espontánea se manifiesta en la urgencia y la impaciencia frente a la injusticia. Ambas se resisten a un aplazamiento de la acción por motivos de racionalización o fundamentación. La superación práctica del sufrimiento no tolera ningún aplazamiento. Pero el impulso somático ha de encontrar expresión, ser reconocido y nombrado para alcanzar relevancia moral, ya que el conocimiento y la respuesta moral no son reacciones conductistas del organismo. Sin embargo, ninguna de las dos existiría si no se hiciesen cargo de las señales que proceden del sustrato somático y que en la experiencia individual del dolor manifiestan una dimensión supraindividual que apunta a una validez universal sólo reconocible por una razón que no se impermeabiliza ante ellas.

El impulso contra la injusticia causante del sufrimiento se alimenta también del recuerdo del sufrimiento pasado, como la variante adorniana del imperativo categórico pone de relieve: disponer el pensamiento y la acción de modo que *Auschwitz* no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante (cf. Adorno, 1966, 358). En el imperativo categórico kantiano es el sujeto moral el que se da a sí mismo la ley moral por medio de un acto libre. Kant exige para la funda-

mentación del imperativo moral prescindir de todos los impulsos o estímulos empíricos, puesto que la ley moral sólo se ha de apoyar en una razón incondicionada. Para garantizar esta incondicionalidad es necesario abstraer del contenido y determinar formalmente la razón. Si pensamos en todo esto, el imperativo categórico adorniano tiene un tono provocador. De entrada Adorno habla de un imperativo «impuesto», cuando incondicionalidad e imposición externa son en realidad mutuamente excluyentes. ¿Cómo entender esta contradicción? En realidad se trata de desenmascarar a esa razón que supuestamente es autolegisladora y se fundamenta a sí misma como una abstracción ciega frente a su propia génesis. Por eso, el nuevo imperativo ya no presupone la libertad como existente y, a diferencia del kantiano, atribuye a los acontecimientos históricos fuerza imperativa. Sólo si la experiencia histórica y el impulso contra el sufrimiento se unen, es posible pensar en algo así como un imperativo categórico después de la catástrofe de *Auschwitz*.

El impulso somático de solidaridad con los cuerpos torturados y sufrientes parece incapaz de dotar de incondicionalidad al nuevo imperativo, pero la incondicionalidad de un respeto autoimpuesto a la ley moral tampoco ofrece ninguna garantía ante la negación tantas veces llevada a cabo de la condición humana en los otros merecedores del respeto. Esto lleva a Adorno a conceder prioridad al contenido sobre la forma, a la experiencia histórica sobre la fundamentación de la norma. Esta experiencia histórica concreta, constantemente amenazada y no asegurable trascendentalmente, le imprime a su imperativo un carácter negativo: formula la exigencia de negación de un estado de cosas. No quiere fundamentar el bien, sino parar el mal o escapar a la barbarie. De ahí su urgencia y su evidencia. Si la necesidad de la eliminación del sufrimiento no fuera evidente, no sería posible ninguna moral en absoluto, pues ésta no es otra cosa que la resistencia contra la inhumanidad (cf. Adorno, 1966, 262).

Lévinas, por su parte, pone en el centro de su reflexión la asimetría constitutiva que define la relación social. La alteridad del otro no tiene un carácter relativo, no es el resultado de una comparación entre individuos distintos de una especie, no depende de cualidades distintivas del otro. Se trata de una diferencia absoluta instaurada por el lenguaje, por la palabra del otro. La palabra que dice el rostro tiene significado ético: no informa de «la cosa» que la dice, tal como hace el nombre. La palabra manda y demanda. El rostro, revelándose por la palabra, me manda no matarlo y me demanda que responda de él. El otro en la epifanía del rostro cuestiona moralmente al yo. Se trata de un acontecimiento que no procede del arsenal a priori del yo. La

alteridad del otro se manifiesta en primer lugar como resistencia al dominio del yo. Frente a la autoafirmación del yo determinada por las relaciones de poder y dominación, el rostro invita a otro tipo de relación (cf. Chalier, 2002, 99).

Esto se entiende verdaderamente cuando comprendemos que la debilidad cualifica la verdadera alteridad. Es siempre la petición de un mendigo, la miseria de un moribundo. El rostro sale al encuentro del yo en la figura del pobre, de la viuda, del huérfano, del extranjero, del desnudo, del explotado, del exiliado, del vagabundo en su desnudez proletaria. El rostro se caracteriza en primera línea por su pobreza y su necesidad, y es precisamente por eso indisponible. Antes de poder aparecer, el rostro se ha retirado y significa sólo en la huella que deja. La desnudez y la penuria del rostro provocan al yo a través de su desnudez e indefensión. Al mismo tiempo, en su trascendencia el rostro se ha sustraído a toda capacidad de poder del yo. Puedo querer matarlo y en la completa aniquilación ejercer mi poder. Pero precisamente en ello sólo puedo fracasar, pues el rostro ya se ha absuelto y al hacerlo es absoluto. El rostro opone a mi poder su resistencia ética. Expresa mi imposibilidad moral de aniquilarlo. Frente a la muerte, «imposibilidad de la posibilidad» (cf. Lévinas, 1991, 92), el yo ya no puede *poder*. Se trata de una imposibilidad moral, no ontológica, del asesinato.

La asimetría tiene su comienzo en la resistencia ética, pues en ella se revela por primera vez el poder del rostro: ¡no puede ser asesinado! Luego se prolonga en su absoluta indisponibilidad expresada en el tiempo diacrónico. Pero sólo en la dimensión de la altura, que se manifiesta en la llamada irreversible a la responsabilidad, despliega la asimetría toda su significación. El rostro se me impone, sin que yo pueda sustraerme. Cuestiona la conciencia, le arrebata su posición originaria y denuncia la ética. No sólo es cuestionado el yo por el vocativo, también queda impugnada su libertad. Más que a la libertad, el Otro nos llama a la responsabilidad.

Ya antes de asumir conscientemente el deber de responder por el Otro ya sufro por él, incluso antes de que él se me presente. Existe una llamada que es previa a escuchar la voz del otro. En cierto sentido mi respuesta «llega siempre tarde» y mi identidad moral nace precisamente del reconocimiento de ese retraso. Ésta no consiste en otra cosa que en mi responsabilidad frente al prójimo, una responsabilidad a la que no puedo sustraerme, que no puedo trasladar a otro, una responsabilidad irreversible. Frente a otras concepciones éticas que ponen el acento en la autonomía del sujeto autolegislador, la responsabilidad a la que se refiere Lévinas no es una opción del

sujeto, de su conciencia o su voluntad. Existe una orden que exige mi respuesta previamente a mi voluntad de aceptarla o rechazarla. Es el rostro del Otro que me elige y me sitúa ante la responsabilidad frente a él. De ella es de la que surge el sujeto (cf. Lévinas, 1991, 96).

Estamos ante una responsabilidad excesiva, sin límites. Se trata de un deber que no requiere consentimiento, que irrumpe traumáticamente, sin posibilidad de opción. Justamente esta imposibilidad de sustraerme a la elección es la que convierte mi humanidad contingente en identidad y en unicidad. De este modo Lévinas nos propone un modelo de responsabilidad que precede a la intencionalidad del sujeto, que desborda la libertad, que se realiza en una pasividad radical de la subjetividad que experimenta una captación por el bien anterior a toda elección. Este modelo de responsabilidad es una respuesta al fracaso de las concepciones morales precedentes ante la barbarie que irrumpe en *Auschwitz*.

7. *AUSCHWITZ*: EL CAMPO COMO PARADIGMA DE LA POLÍTICA

A la hora de analizar la significación política de *Auschwitz*, dos son las teorías que han dominado el debate académico: la teoría del totalitarismo (cf. Arendt, 1951; Friedrich, 1957; Schlangen, 1976) y la teoría del fascismo (cf. Wippermann, 1989; Kühnl, 1983b, 1986, 1983a). La teoría del totalitarismo pone su atención principalmente en las analogías estructurales desde el punto de vista del ejercicio de dominación entre el bolchevismo/estalinismo, por un lado, y el fascismo/nacionalsocialismo, por otro. La sociedad totalitaria es una formación sui géneris, caracterizada por una ideología oficial, un único partido de masas, un monopolio de las armas, un control de los medios de comunicación y un sistema de control policial terrorista. El contraste se establece con los componentes estructurales de la sociedad democrática y liberal, frente a los que ambos suponen una quiebra, una suspensión de sus elementos constitutivos.

Por el contrario, la teoría del fascismo centra su atención en la génesis del fascismo o el nacionalsocialismo a partir del capitalismo y la sociedad liberal. Fue desarrollada por grupos antifascistas, fundamentalmente socialistas y comunistas. En el entorno comunista, siguiendo la teoría del imperialismo de Lenin, se subraya su función en la resolución represiva de las crisis capitalistas, pero el modelo interpretativo funcionalista tiende a ampliar desaforadamente el concepto de fascismo y a aplicarlo a todo tipo de regímenes y partidos anticomunistas. Estos aspectos son suavizados en el entorno socialista.

En cualquier caso, el núcleo central de la teoría consiste en subrayar aquellos elementos de la evolución del liberalismo que favorecen la «solución» fascista de la crisis del capitalismo: ampliación de las competencias del ejecutivo, imbricación entre los grupos económicos más poderosos y los representantes políticos, trasformación del liberalismo en nacional-liberalismo, el surgimiento de irracionalismos culturales como respuesta a los cambios sociales acelerados, etcétera.

En la teoría del fascismo existe el peligro de establecer un nexo cuasi inexorable entre las crisis evolutivas del capitalismo y el fascismo, presentando a éste como una consecuencia inevitable de aquellas y pasando por alto no sólo otras posibles formas de dominar esas crisis, sino las importantes diferencias entre los fascismos. El antisemitismo se convierte en un elemento extraño del que la teoría difícilmente puede dar cuenta. La supresión de toda instrumentalidad en el exterminio judío resulta inexplicable. Por otro lado, la teoría del totalitarismo, centrada en las analogías entre el modelo soviético y el nacionalsocialista, corre peligro de desconocer los rasgos específicos de la estructuración policrática del poder en el nacionalsocialismo, así como las continuidades entre la sociedad burguesa alemana y el régimen nazi, desde el amplio apoyo entre 1933 y 1941 no sólo de la población, sino también de las élites sociales, además del mantenimiento de las relaciones de propiedad privada capitalista y de la estrecha colaboración con los «círculos arios» del gran capital alemán.

El concepto de «totalitarismo» reúne en sí una componente historiográfica y científico-social y otra político-cosmovisional. Los rasgos que se atribuyen a las sociedades totalitarias son en realidad una mezcla de ambas componentes que presupone una construcción ideal de las democracias liberales cargada de carácter normativo. Dicha construcción funciona como presupuesto no reflejo que permite la abstracción bajo la que comunismo y fascismo resultan comparables de cara a establecer rasgos estructurales comunes en los métodos y en la praxis de la dominación social. Esto no sólo resta relevancia a los diferentes contenidos ideológicos que sustentan el ejercicio de la dominación, sino que impide diferenciar entre el totalitarismo como fin o como medio. La principal función de la teoría del totalitarismo consiste en identificar a sistemas políticos que se convirtieron en una amenaza para otras formas de dominación de corte liberal y sirve a la autoidentificación de los estados constitucionales liberales. Su problema fundamental consiste en sustraer a la reflexión crítica el ideal normativo que da fundamento a la teoría.

Frente a estas teorías del totalitarismo y el fascismo, las recientes reflexiones de G. Agamben colocan en el centro de la teoría política

el campo de exterminio como modelo de la política moderna e inauguran otra forma de hacerse cargo del reto que representa *Auschwitz* para la filosofía política. Según él, la proclamación de libertad e igualdad de todos los ciudadanos, que define el marco normativo de lo político en la modernidad, representa una entronización de la vida natural como valor absoluto a garantizar frente a la arbitrariedad del poder absoluto del soberano. La política moderna se presenta como defensa y promoción de la vida de los ciudadanos. Ningún otro título debe ser necesario, más que la posesión de la vida, el nacimiento, para convertirse en sujeto de derechos, que son proclamados como «derechos del hombre». Pero en realidad dichos derechos representan «la figura originaria de la inscripción de la nuda vida natural en el orden jurídico-político del Estado-nación» (Agamben, 2001, 25). Por medio de la proclamación de los derechos del hombre es como la nuda vida se convierte objeto inmediato del ejercicio del poder soberano. Así, lo característico de los Estados modernos será la creciente tendencia de lo político a apoderarse de la «nuda vida», que ha de ser producida para tal finalidad.

El poder es antes que nada poder sobre la vida y encuentra su realización en las relaciones de dominación en cuanto relaciones de inclusión y exclusión. Qué individuos y qué aspectos de la vida quedan protegidos por el mundo del derecho y cuáles y en qué grado son expulsados del mismo se convierte en expresión misma del ejercicio del poder[22]. En el extremo se encuentra la absoluta desprotección, la reducción de los seres humanos a «nuda vida» carente de valor jurídicamente garantizado y políticamente protegido, pero existen múltiples formas de dosificar la muerte exponiendo a riesgos vitales extremos, vulnerabilizando y fragilizando a determinados sujetos, estableciendo espacios de marginalidad extrema destinada a individuos que supuestamente dañan la bonanza y el crecimiento de la comunidad política. Agamben sostiene que regla (orden jurídico de los derechos) y excepción (suspensión de los derechos) se exigen y explican mutuamente (cf. Agamben, 1998, 30 s.), porque lo decisivo del poder es la capacidad de decidir sobre lo que entra en un ámbito y otro. La reducción extrema a puro cuerpo que se opera en los campos de concentración y convierte a los individuos en objetos de deci-

22. Que este ejercicio del poder esté regulado democráticamente no impide que se ejerza como poder que establece la línea divisoria entre dentro y fuera. La diferencia entre *demos* y *población*, tan antigua como la misma democracia, permite utilizar la categoría del *demos* para legitimar que los que están *dentro* puedan obligar a los que son colocados *fuera* a que obedezcan sus leyes y decisiones.

siones arbitrarias del poder carentes de todo derecho actúa de manera latente en las formas de biopolítica moderna, formas evidentemente más suaves de administración y explotación de la vida, que no pretenden tanto aniquilar y doblegar, cuanto disciplinar, regular, controlar, estimular, etc., en relación con funcionalizaciones calculadas.

De esta manera G. Agamben establece un vínculo entre soberanía, estado de excepción y campo de concentración y postula su vigencia en los Estados denominados democráticos (cf. Agamben 2004, 11 ss.). La estructura del Estado-nación existente hasta ahora, fundada en la conexión funcional de tres elementos —el orden jurídico del Estado, el territorio correspondiente y la pertenencia de los ciudadanos a cada nación— se encuentra en proceso de disolución. Si bien el estado de excepción, en cuanto dimensión jurídico-abstracta, necesita de un lugar en que concretarse, que para Agamben es el campo de concentración, una intervención extrema de este calibre sólo se realiza de modo excepcional. Esto no impide que permanezca implícita y presente permanentemente como posibilidad. El campo de concentración se convierte así en la clave desde la que interpretar la política ordinaria.

8. *DESPUÉS DE AUSCHWITZ*: NINGUNA CONCLUSIÓN

Si aceptamos que lo ocurrido en *Auschwitz* y en otros campos de exterminio supone una quiebra del proceso de civilización, que la producción industrial de la muerte en medio de Europa en pleno siglo veinte cuestiona radicalmente los referentes civilizatorios que sustentan su identidad social, cultural y política, toda filosofía que pretenda estar a la altura de su tiempo ha de confrontarse necesariamente con dicha quiebra. Se trata de un índice histórico ineludible y cargado de exigencias que pone la reflexión filosófica al límite de su posibilidad misma. *Auschwitz* marca un antes y un después que invalida todo intento de continuidad no afectada por la catástrofe. Nada puede ser igual. Nada de los usos, presupuestos, pretendidos logros, aportaciones o expectativas cristalizadas en su trayectoria histórica puede ser tomado por evidente y consolidado.

La filosofía que acepta este reto se ve impelida a una tarea de autocrítica radical bajo el imperativo de rastrear complicidades (epistemológicas, éticas, políticas, históricas,…) y asegurar en lo posible la capacidad de resistir a la barbarie, consciente de que el cumplimiento de dicho imperativo se juega en la arena de la historia y no en el ámbito de la mera reflexión. Esto supone una completa pérdida de ingenuidad respecto a las posibilidades de la propia filosofía de arrancar

un sentido, sea cual sea, a la realidad o de ofrecer un sentido del que la realidad carece, pero que la reflexión filosófica puede conferirle. Todo esfuerzo por hacer conmensurable con la razón la quiebra civilizatoria de *Auschwitz* fracasa estrepitosamente. Toda pretensión del espíritu de dirigir soberanamente la historia a la luz de ese fracaso es pura ingenuidad[23].

¿Qué impide ante este horizonte declarar como cancelada la tarea filosófica y proclamar su final definitivo? Quizás sea la paradoja que Th. W. Adorno formulara en relación con el conjunto de la cultura: pretender defender y conservar una filosofía cómplice con la barbarie o al menos incapaz de enfrentarse a ella se convierte en complicidad con esa misma barbarie, pero rechazar toda reflexión crítica contra ella significa promoverla directamente. Esto es lo que da sentido al nuevo imperativo de pensar y actuar de modo que *Auschwitz* no se repita.

Esta catástrofe ha puesto de manifiesto de modo irrefutable que el proyecto emancipador de la modernidad no puede ser asegurado en el ámbito del espíritu o de la cultura (independientemente de cómo éste se entienda), que carece de sentido añadir a las antiguas corrientes de pensamiento otras nuevas, es decir, nuevas «soluciones», «paradigmas», etc., como si la recaída en la barbarie extrema no hubiera sucedido tras un largo proceso civilizatorio plagado de infinidad de propuestas pretendidamente definitivas. Sin embargo, despedirse prematuramente de dicho proyecto conduce en la mayoría de los casos a una repetición más o menos encubierta de las aporías conocidas, cuando no a una sanción cínica de la barbarie. Así, aunque el final radical (*Auschwitz*) interrumpe toda pretensión de continuidad en la praxis social, el pensamiento o el arte, esa catástrofe sin precedentes exige al mismo tiempo que éstos se vuelvan contra sí mismos bajo el imperativo de resistir al olvido culpable y de evitar su repetición. «Il faut continuer», la frase con que S. Beckett «termina» su novela *L'Innommable* (1953, 260), tras un agotador forcejeo con una realidad refractaria al sentido, caracteriza como ninguna otra la actitud intelectual exigida a la filosofía hoy. Puesto que ha fracasado la superación de la filosofía por medio de una praxis liberadora, puesto que en su lugar fue alumbrado un horror inimaginable e impensable, hay que volver a leer la historia de la modernidad a contrapelo, sacar a la luz lo subcutáneo, seguir trabajando sobre sus aporías, si no para

23. «El hecho de que Auschwitz haya podido ocurrir en medio de toda una tradición de filosofía, arte y ciencias ilustradas no significa simplemente que ella, el espíritu, no llegara a prender en los hombres y a cambiarlos. Precisamente en esas ramas del espíritu, en la pretensión enfática de su autarquía, habita la mentira» (Adorno, 1966, 359).

alumbrar el reino de la libertad, sí al menos para resistir a la barbarie acontecida, presente y por venir.

Una filosofía que asume esta exigencia necesita criticar en sí misma las pretensiones de dominar la realidad, de someterla de modo imperialista a su elaboración conceptual, de eliminar o condenar a la irrelevancia lo que se sustrae a su dominio. Se trataría de una filosofía saturada de experiencia que renueva permanentemente su capacidad para lo otro, lo diferente, lo que la trasciende, lo no idéntico al medio conceptual que le es propio, etc. Sería una filosofía que promueve la capacidad para abandonarse a lo que está fuera de sí y no puede ser clausurado en su sistema. Pues capacitar para este tipo de experiencia en sentido enfático sería prevenir verdaderamente contra todo desprecio frente a lo diferente, contra toda frialdad frente al sufrimiento ajeno, contra el ejercicio de la violencia destructiva que supedita lo otro y los otros a los propios intereses; sería romper la complicidad entre las relaciones de dominación y el pensamiento dominador.

En este sentido, el pensamiento filosófico se ve convocado *después de Auschwitz* a enfrentarse a toda figura de injusticia presente y a mantener viva la memoria de todo lo frustrado e imposibilitado en el curso de la historia; está llamado a convertir el recuerdo de las víctimas en criterio de verdad y en condición del alumbramiento de lo auténticamente nuevo que impida la perpetuación de la barbarie. Si toda forma de dominación se sustenta en el olvido del sufrimiento que produce o en su bagatelización como precio de una finalidad superior, entonces no existe *después de Auschwitz* otro criterio de la verdad filosófica que hacer elocuente el sufrimiento. No para subsumirlo bajo un discurso más o menos consolador o para convertirlo de nuevo en objeto de un dominio discursivo que lo condene a un olvido más impenetrable y ciego frente a sí mismo, sino para hacer visible el carácter irredento de lo existente y articular su demanda de redención no cumplida. Cualquier oportunidad de quebrar el hechizo que pesa sobre el curso de la historia y del que sus víctimas conocen su verdadero carácter proviene de aquello que fue arrollado y desplazado, de cuanto no alcanzó cumplimiento, de lo que fue despreciado como insuficiente y vio impedida su realización. La memoria de sufrimiento pasado es pues el aguijón crítico que abre una brecha en el duro caparazón de un presente insensible a la injusticia, y ello con la intención de abrir espacio a un futuro que interrumpa la prolongación en el tiempo de la dominación injusta y destructora.

Después de Auschwitz no hay conclusión, es necesario continuar, es necesario resistir al olvido culpable y evitar su repetición. Sólo esto justifica todavía la filosofía.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Th. W. (1931), «Aktualität der Philosophie», en *Gesammelte Schriften*, t. 1, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1973, 325-344.

Adorno, Th. W. (1950), «Die auferstandene Kultur», en *Gesammelte Schriften*, t. 20, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986, 453-464.

Adorno, Th. W. (1951a), *Minima Moralia*, en *Gesammelte Schriften*, t. 4, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1980.

Adorno, Th. W. (1951b), «Kulturkritik und Gesellschaft», en *Gesammelte Schriften*, t. 10, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1977, 11-30.

Adorno, Th. W. (1959), «Zur Schlußszene des Faust», en *Gesammelte Schriften* 11, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1974, 129-138.

Adorno, Th. W. (1962a), «Engagement», en *Gesammelte Schriften*, t. 11, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1974, 409-430.

Adorno, Th. W. (1962b), «Wozu noch Philosophie», en *Gesammelte Schriften*, t. 10, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1977, 459-473.

Adorno, Th. W. (1964a), «Sittlichkeit und Kriminalität: Zum elften Band der Werke von Karl Kraus», en *Gesammelte Schriften*, t. 11, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1974, 367-387.

Adorno, Th. W. (1964b), *Jargon der Eigentlichkeit. Zur Deutschen Ideologie*, en *Gesammelte Schriften*, t. 6, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1973, 413-526.

Adorno, Th. W. (1966), *Negative Dialektik*, en *Gesammelte Schriften*, t. 6, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1973, 7-412.

Adorno, Th. W. (1970a), *Ästhetische Theorie*, en *Gesammelte Schriften*, t. 7, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1973, 7-387.

Adorno, Th. W. (1970b) «Paralipomena zur ästhetischen Theorie», en *Gesammelte Schriften*, t. 7, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1973, 389-490.

Adorno, Th. W. (1981), «Das Schema der Massenkultur», en *Gesammelte Schriften*, t. 3, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1981.

Agamben, G. (1998), *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia.

Agamben, G. (2000), *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Pre-Textos, Valencia.

Agamben, G. (2001), *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Pre-Textos, Valencia.

Agamben, G. (2004) *Estado de excepción. Homo sacer II,* Pre-Textos, Valencia.

Anders, G. (1996), *Besuch im Hades. Auschwitz und Breslau 1966. Nach «Holocaust» 1979*, 3.ª ed., Beck, München.

Arendt, H. (1951), *Los orígenes del totalitarismo* [1951], Alianza, Madrid, 1981.

Augustein, R. *et al.* (1987), *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, Piper, München/Zürich.

Ayuso Díez, J. M. (1999), «Auschwitz: el pensamiento judío confrontado con la realización histórica del mal absoluto»: *Diálogo Filosófico*, 43, 31-62.

Bauman, Z. (1997), *Modernidad y Holocausto*, Sequitur, Madrid.
Bauman, Z. (1998), «Jahrhundert der Lager?», en M. Dabag y K. Platt (eds.), *Genozid und Moderne*. I. *Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert*, Leske + Budrich, Opladen, 145-207.
Beckett, S. (1953), *L'Innommable*, Minuit, Paris.
Bensoussan, G. (2005), *Historia de la Shoah*, Anthropos, Barcelona.
Bialas, W. (1996), «Die Shoah in der Geschichtsphilosophie der Postmoderne», en N. Berg; J. Jochimsen y B. Stiegler, *Shoah – Formen der Erinnerung: Geschichte, Philosophie, Literatur, Kunst*, Fink, München, 107-121.
Blanchot, M. (1980a), *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris.
Blanchot, M. (1980b), «Notre Compagne clandestine», en F. Laurelle (ed.), *Textes pour Emmanuel Lévinas*, J.-M. Place, Paris, 79-87.
Böhnigk, V. (2002), *Kulturanthropologie als Rassenlehre. Nationalsozialistische Kulturphilosophie aus der Sicht des Philosophen Erich Rothacker*, Königshausen und Neumann, Würzburg.
Brentano, M. V. (1965), «Die Endlösung – Ihre Funktion in Theorie und Praxis des Faschismus», en H. Huss y A. Schröder (eds.), *Antisemitismus. Zur Pathologie der bürgerlichen Gesellschaft*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M., 35-76.
Chalier, C. (2002), *Por una moral más allá del saber. Kant y Lévinas*, Caparrós, Madrid.
Chaumont, J.-M. (1997), *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, La Découverte & Syros, Paris.
Claussen, D. (1988), «Nach Auschwitz. Ein Essay über die Aktualität Adornos», en D. Diner (ed.) (1988b), 54-68.
Conill, J. (1994), «Hermenéutica antropológica de la razón experiencial», en D. Blaco *et al.* (eds.), *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Trotta, Madrid, 131-143.
Diner, D. (1988a), «Aporie der Vernunft. Horkheimers Überlegungen zu Antisemitismus und Massenvernichtung», en Id. (1998b), 30-53.
Diner, D. (ed.) (1988b), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Fischer, Frankfurt a. M.
Farías, V. (1989), *Heidegger y el nazismo*, Muchnik, Barcelona.
Finkelstein, N. G. (2002), *La industria del Holocausto. Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío*, Siglo XXI, Madrid.
Finkielkraut, A. (1990), *La memoria vana. Del crimen contra la humanidad*, Anagrama, Barcelona.
Friedländer, S. (1993), *Memory, history and the extermination of the Jews of Europe*, Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis.
Friedrich, C. J. (1957), *Totalitäre Diktatur* (col. de Z. Brzezinski), Kohlhammer, Stuttgart.
Gadamer, H.-G. (1986), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 5.ª ed., Mohr, Tübingen.
Grondin, J. (1991), *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, WBG, Darmstadt.
Grosser, A. (1989), *Le Crime et la mémoire*, Flammarion, Paris.

Haug, W. F. (ed.) (1989), *Deutsche Philosophen 1933*, Argument, Hamburg.
Hegel, G. W. F. (1975), *Vorlesungen über Ästhetik* I. *TWA*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
Hilberg, R. (1987), *Sonderzüge nach Auschwitz*, Ullstein, Frankfurt a. M.
Horkheimer, M. y Adorno, Th. W. (1947), *Dialektik der Aufklärung*: Th.W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, t. 3, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1981.
Horkheimer, M. y Adorno, Th.W. (1959), «Vorwort zu Paul W. Massing, Vorgeschichte des politischen Antisemitismus», en Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, t. 20, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996, 650-653.
Jäckel, E. (1987), «Die elende Praxis der Untersteller. Das Einmalige der nationalsozialistischen Verbrechen läßt sich nicht leugnen», en R. Augstein *et al.* (1987), 115-122.
Kant, I. (1983): *Kritik der Urteilskraft. Werke in zehn Bänden*, ed. de W. Weischedel, WBG, Darmstadt, t. 8, 1983.
Kiedaisch, P. (ed.) (1995), *Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter*, Reclam, Stuttgart.
Klein, J. (1994), «Schreiben nach Auschwitz. Die französische Debatte»: *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, n. s. 44, 205-213.
Kofman, S. (1987), *Paroles suffoquées*, Galilée, Paris.
Kramer, S. (1999), *Auschwitz im Widerstreit. Zur Darstellung der Shoah in Film, Philosophie und Literatur*, Deutscher Universitätsverlag, Wiesbaden.
Kühnl, R. (1983a), *Formen bürgerlicher Herrschaft. Liberalismus – Faschismus*, Rowohlt, Reinbek, Hamburg.
Kühnl, R. (ed.) (1983b/1986), *Texte zur Faschismusdiskussion I. Positionen und Kontroversen* y *II. Ein Leitfaden*, Rowohlt, Reinbek, Hamburg.
Lanzmann, C. (1986), *Shoah* [1985], Claassen, Düsseldorf.
Lévinas, E. (1977), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* [1961], Sígueme, Salamanca.
Lévinas, E. (1987), *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* [1974], Sígueme, Salamanca.
Lévinas, E. (1991), *Le temps et l'autre*, PUF, Paris.
Lévinas, E. (1998), «Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo», en M. Beltrán, J. M. Mardones y R. Mate (eds.), *Judaísmo y límites de la modernidad*, Riopiedras, Barcelona, 65-73.
Liebsch, B. (1998), «Vom Versprechen, das wir sind. Versuch einer Annäherung an das Thema 'Genozid und Moderne'», en M. Dabag y K. Platt (eds.), *Genozid und Moderne*. I. *Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert*, Leske + Budrich, Opladen, 39-80.
Löwenthal, L. (1988), «Individuum und Terror», en D. Diner (1988b), 15-25.
Lyotard, J.-F. (1988a), *La Diferencia*, Gedisa, Barcelona.
Lyotard, J.-F. (1998b), *Heidegger und «die Juden»* [1988], ed. de P. Engelmann, Passagen, Wien. Ed. por P. Engelmann.
Mate, R. (ed.) (2002), *La Filosofía después del Holocausto*, Riopiedras, Barcelona.
Mate, R. (2003a), *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Trotta, Madrid.

Mate, R. (2003b), «La singularidad del Holocausto», en Id., *Por los campos de exterminio*, Anthropos, Barcelona, 51-75.

Novick, P. (2001), *Nach dem Holocaust. Der Umgang mit dem Massenmord*, DVA, Stuttgart/München.

Orozco, T. (1995), *Platonische Gewalt. Gadamers politische Hermeneutik der NS-Zeit*, Argument, Hamburg/Berlin.

Ott, H. (1988), *Martin Heidegger. Unterwegs zu einer Biographie*, Campus, Frankfurt a. M./New York.

Pehle, W. H. (ed.) (1990), *Der historische Ort des Nationalsozialismus. Annährungen*, Fischer, Frankfurt a. M.

Peñalver, P. (2000), *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Lévinas*, Caparrós, Madrid.

Picht, G. (1980), *Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima I*, Clett-Cotta, Stuttgart.

Poirié, F. (1996), *Emmanuel Lévinas. Essai et entretiens*, Actes Sud, Arles.

Postone, M. (1988), «Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch», en D. Diner (1988b), 242-254.

Rosenberg, A. y Meyers, G. E. (eds.) (1988), *Echoes from the Holocaust. Philosophical Reflections on a Dark Time*, Temple University Press, Philadelphia.

Sandkühler, H.-J. (2006), «‘Eine lange Odyssee‘ – Joachim Ritter, Ernst Cassirer und die Philosophie im ‘Dritten Reich’»: *Dialektik*, 1, 138-176.

Schäfer, M. (1994), *Die «Rationalität des Nationalsozialismus». Zur Kritik philosophischer Faschismustheorien am Beispiel der Kritischen Theorie*, Beltz Athenäum, Weinheim.

Schlangen, W. (1976), *Die Totalitarismus-Theorie. Entwicklung und Probleme*, Kohlhammer, Stuttgart.

Serrano de Haro, A. (2002), «Totalitarismo y filosofía», en R. Mate (2002), 91-116.

Sofsky, W. (1993), *Die Ordnung des Terrors. Das Konzentrationslager*, Fischer, Frankfurt a. M.

Tafalla, M. (2003), *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, Herder, Barcelona.

Teichert, D. (1991), *Erfahrung – Erinnerung – Erkenntnis. Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadamers*, Metzler, Stuttgart.

Todorov, T. (1993), *Frente al límite*, Siglo XXI, México/Madrid.

Traverso, E. (1997), «La singularité d’Auschwitz. Hypothèses, problèmes et dérives de la recherche historique», en *Pour une critique de la barbarie moderne. Ecrits sur l’histoire des Juifs et de l’antisémitisme*, Page deux, Lausanne.

Traverso, E. (2001), *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Herder, Barcelona.

Trigano, S. (1989), «Les Juifs comme peuple à l’épreuve de la Shoah», en Id. (ed.), *Penser Auschwitz*, monográfico de la revista *Pardès*, 9-10, 178-188.

Türcke, Ch. (1995), «Horkheimer, Adorno und die Destruktivität des 20. Jahrhunderts»: *Zeitschrift für kritische Theorie*, 1, 43-56.

Vidal-Naquet, P. (1991), *Les juifs, la mémoire et le présent*, La Decouverte, Paris.

Wallimann I. y Dobkowski, M. N. (eds.) (1987), *Genocide and the Modern Age*, Greenwood Press, New York/Westport.

Weber, Th. (1989), «Joachim Ritter und die 'metaphysische Wendung'», en W. F. Haug (1989), 219-243.

Wiesel, E. (1974), «Art and Culture after the Holocaust», en E. Fleischer (ed.), *Auschwitz: Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust*, KTAV, New York, 403-415.

Wiesel, E. (1987a), *Gesang der Toten. Erinnerungen und Zeugnis*, Herder, Freiburg i. B.

Wiesel, E. (1987b), *Jude heute. Erzählungen – Essays – Dialoge*, Hannibal, Wien.

Wippermann, W. (1989), *Faschismustheorien. Zum Stand der gegenwärtigen Diskussion*, WBG, Darmstadt.

Wolters, G. (2005), *Vertuschung, Anklage, Rechtfertigung. Impromptus zum Rückblick der deutschen Philosophie auf das 'Dritte Reich'*, Bonn University Press, Bonn.

Young, J. E. (1997), *Beschreiben des Holocaust. Darstellung und Folgen der Interpretation* [1988], Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Zamora, J. A. (2004), *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Trotta, Madrid.

Zimmermann, R. (2005), *Philosophie nach Auschwitz. Eine Neubestimmung von Moral in Politik und Gesellschaft*, Rowohlt, Reinbek, Hamburg.

LOS «GIROS» FILOSÓFICOS Y SU IMPRONTA METAFILOSÓFICA

Francisco Naishtat

1. INTRODUCCIÓN

Hace ya varias décadas que estamos familiarizados en filosofía con la expresión «giro» (*turn*, *tournant*, *Wende*), como metáfora elástica y austera que oficia, contemporáneamente, de nombre alternativo al manido vocablo «revolución», popular en la metafilosofía desde que Kant le había dado carta de ciudadanía para referirse a su filosofía crítica[1]. Esta nueva entrada en el vocabulario filosófico, de tanta plasticidad como condensación semánticas, se impuso en filosofía por lo menos desde que Richard Rorty popularizó su empleo con la publicación, en 1967, de su célebre tratado *El giro lingüístico*, *The Linguistic Turn* (Rorty, 1998), donde el filósofo norteamericano lo ciñó, precisamente, a la «revolución lingüística de la filosofía»[2]. La expresión «giro» no tenía allí por ende la extensión que este vocablo adquirirá después para referir aquellas transformaciones y re-direc-

1. En el prefacio a la segunda edición de la crítica, cf. Kant, *KrV*, B XXII (1960, 159). Para nuestra escucha contemporánea, el vocablo «revolución» suena quizá con un exceso barroco contrastado con la parsimonia de la palabra «giro».

2. En verdad, antes que Rorty el vienés Gustav Bergmann, miembro del Círculo de Viena, había hablado de *giro lingüístico*, como el mismo Rorty lo reconoce en su ensayo; por su parte, el filósofo alemán Moritz Schlick, fundador del Círculo de Viena, habló también de giro (*Wende*) de la filosofía para referirse al cambio experimentado por la filosofía a raíz de la perspectiva del análisis del lenguaje, precisamente en un artículo titulado «El viraje de la filosofía» («Die Wende der Philosophie»), con el que inauguró el primer número de la revista *Erkenntnis* en el año 1930/1931; cf. M. Schlick, «El viraje de la filosofía» (en Ayer, 1993, 59-65). Sin embargo, sólo con el texto de Rorty, casi cuatro décadas después, iba esta expresión a adquirir la resonancia y alcance que le son propios desde el último cuarto del siglo XX.

cionamientos del giro lingüístico propiamente dicho, como el «giro pragmático», «el giro hermenéutico» y «el giro interpretativo» de la filosofía contemporánea. Así lo introducía Rorty en 1967:

> El objetivo del presente volumen es el de proporcionar materiales de reflexión sobre la revolución filosófica más reciente, la de la filosofía lingüística. Entenderé por «filosofía lingüística» el punto de vista de que los problemas filosóficos pueden ser resueltos (o disueltos) reformando el lenguaje o comprendiendo mejor el que usamos en el presente. Esta perspectiva es considerada por muchos de sus defensores el descubrimiento filosófico más importante de nuestro tiempo y, desde luego, de cualquier otra época (Rorty, 1998, 50).

Desde el mencionado acto de bautismo rortyano que la consagró en la filosofía del siglo XX, la metáfora del «giro» no ha cesado, como anticipamos *supra*, de experimentar una cierta generalización, a través de la cual su estrecho significado original se vio rebasado en varias direcciones. Por una parte, hoy ya no es posible hablar de «giro lingüístico» sin referirse igualmente al «giro hermenéutico», el cual comprende, en primer lugar, el giro hermenéutico de la fenomenología y, en segundo lugar, el giro interpretativo de la filosofía analítica. Respecto de la fenomenología, el giro hermenéutico fue inaugurado con la filosofía del primer Heidegger, no sin impacto en el Husserl de la década del treinta, donde su obra de edición póstuma *Die Krisis* (Husserl, 1954) responde al Heidegger de *Ser y tiempo* (1927) a partir de la noción de *mundo de la vida* (*Lebenswelt*), el cual, como el lenguaje que encontramos siempre ya allí, contrasta con la conciencia monádica de la primera fenomenología. La hermenéutica filosófica contemporánea desarrollada por Gadamer, Ricoeur y otros pensadores continentales desde la posguerra, se puso siempre a sí misma, en este sentido, bajo la perspectiva trazada por el giro lingüístico de la filosofía contemporánea. Desde las primeras líneas de *Verdad y método*, en efecto, Gadamer ve en la apertura contemporánea a la «lingüisticidad», el elemento más decisivo de la transformación de la filosofía: el lenguaje ya no se ve como un medio o instrumento neutros del pensamiento, sino como el hábitat mismo de un pensamiento que se sabe constituido y moldeado por un lenguaje que se da siempre a interpretar como un algo histórico (Gadamer, 1993, I, 17 ss.). Y en este mismo sentido, el giro lingüístico, así determinado como giro hermenéutico, no designará ya exclusivamente un episodio de la filosofía, sino que afectará también de manera decisiva a las humanidades en su conjunto, en particular a la historia, donde el surgimiento, a partir de la segunda mitad del siglo XX, del *narra-*

tivismo, corriente rival de las tradiciones empirista y estructuralista en la nueva filosofía de la historia, incorpora la perspectiva de la textualidad y de la teoría narrativa para la comprensión historiográfica (White, 2003).

Por el lado de la filosofía anglosajona, asimismo, se han consagrado las expresiones de «giro interpretativo» y «giro pragmático», como nombres que designan cambios y transformaciones radicales al interior mismo del giro lingüístico, cuyo impulso original procede de la crítica al positivismo y el atomismo lógicos, tanto a su filosofía representacionista del lenguaje cuanto a su filosofía empirista de la ciencia. Los así llamados «giro interpretativo» y «giro pragmático» cobran fuerza a partir de por lo menos tres impulsos decisivos: la segunda filosofía de Wittgenstein, desde el período de entreguerras; la publicación por Kuhn de *La estructura de las revoluciones científicas* en 1962 (Kuhn, 1985) y su impacto en una nueva filosofía de la ciencia; la ruptura, desde los sesenta, inspirada en el pragmatismo, con la perspectiva de un fundamento trascendental de la filosofía y la epistemología, lo que se traduce en la salida fuera del paradigma del empirismo lógico y de su concepción epistemológica heredada, en particular a partir de las posturas desarrolladas por Quine en «Dos dogmas del empirismo» (1953), (Quine, 1984, 49-81), por Davidson en «On the Very Idea of a Conceptual Scheme» (1974), (Davidson, 1986, 183-199), y por Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979) (Rorty, 1989).

Los conceptos de *giro interpretativo* y de *giro pragmático* comparten así el cuestionamiento a un punto de vista ingenuamente trascendentalista en la filosofía, que se expresaba tanto en adhesión a la analiticidad y las formas a priori de la lógica del primer giro lingüístico cuanto en la inmediatez de la evidencia sensible procedente de la tradición empirista, y que el empirismo lógico había hecho suya. De este modo, estos últimos re-direccionamientos, consagrados como episodios decisivos al interior mismo del giro lingüístico, han cobrado relevancia en la filosofía anglosajona de las últimas décadas, lo que muestra la aparición cada vez más frecuente en la literatura filosófica de obras individuales o colectivas dedicadas al giro interpretativo y al giro pragmático y donde no ha quedado indemne la demarcación de corte clásico entre las filosofías continental y analítica[3].

La metáfora del «giro» es por ende una característica terminológica propia del lenguaje metafilosófico del siglo pasado, predominantemente de su segunda mitad, cuya referencia privilegiada son los re-

3. Cf. Hiley, Bohman y Shusterman (1991); Rehg y Bohman (2001) y Egginton y Sandbothe (2004).

direccionamientos y transformaciones del filosofar, desde el siglo XX a la actualidad. ¿Es una cuestión acaso anodina, puramente estilística y carente de valor filosófico, que nuestra época haya marcado y consagrado con la palabra «giro» las reorientaciones más significativas de la filosofía contemporánea? Los hallazgos y metáforas lingüísticas con el que una época filosófica mide la historia y transformaciones del filosofar no están desprovistos de una carga hermenéutica y contextual: como señalamos más arriba, Kant introdujo en 1787, desde su célebre prólogo a la segunda edición de la *Crítica*, el vocablo *revolución* para referirse a su propia interpretación de la filosofía crítica[4]. Pero el uso que el autor de la *Crítica* hace allí del término *revolución*, aunque aplicado a lo que Kant llama *la historia de la razón pura*, es extraído directamente de la historia *política* y de una comprensión de la historia humana como una historia que contiene la posibilidad de la institución de una nueva era. Su uso metafilosófico del término *revolución* acusa ya por ende todo el peso de la transformación histórica y política de la semántica de este vocablo en el siglo XVIII, es decir, la ruptura con el registro astronómico del término con el que éste venía siendo usado desde Ptolomeo, según el significado griego de *periforá* (el movimiento circular completo de un astro alrededor de su órbita). La comparación kantiana de la fase precrítica de la metafísica con una «arena de combate» (*ein Kampfplatz*)[5], en analogía clara con una condición de naturaleza de guerra civil perpetua de todos contra todos, viene a coronar este uso político del término revolución, desde el momento en que nos permite a su vez comprender el advenimiento de la filosofía crítica en comparación con la paz civil que introduce la república mediante la revolución política[6].

Ahora bien, los usos metafilosóficos de la metáfora del «giro» contrastan en más de un sentido con este empleo kantiano del vocablo «revolución»:

a) en primer término, *un giro* no es el efecto de una «revolución hecha en un solo momento », ni mucho menos por obra de un solo individuo, como entendía Kant las revoluciones metateóricas acaecidas en la geometría, la física y, con Kant mismo, en la propia metafí-

4. En su célebre prefacio a la segunda edición de la *Crítica* (1787) Kant escribía: «La obra de la crítica de la razón pura especulativa consiste en la tentativa de cambiar el método hasta aquí seguido en la metafísica, y realizar de este modo una *revolución* semejante a la que han experimentado la física y geometría» (Kant, *op. cit.*, 159, la cursiva es nuestra). La expresión de Kant es en realidad «… eine *gänzliche Revolution…*» (una revolución total…) (*KrV*, B XXII; *ibid.*, 159).

5. B XV; *ibid.*, 155.

6. Cf. Naishtat (2005, 281-299).

sica[7], sino que trasciende a un solo autor e incluso a una sola doctrina o escuela, para conformar una dinámica de cambio que es pluripersonal y que puede ser transversal a diferentes corrientes filosóficas;

b) en segundo lugar, el vocablo «giro» aparece desprovisto de la carga escatológica que marca la palabra «revolución» en su uso kantiano: Kant, en efecto, había entendido que la metafísica tenía «una rara fortuna» (*das seltene Glück*), que la distinguía de las demás disciplinas y que consistía, según Kant, en que tan pronto se consumiera su revolución copernicana esta disciplina alcanzaría su plenitud:

> Una vez que se encauce [la metafísica], mediante esta crítica, en las vías seguras de la ciencia, abarcará por completo todo el campo del conocimiento que le pertenece, dando término a su obra, que transmitirá después a la posteridad, a manera de patrimonio que no es ya susceptible de incremento, por cuanto sólo tiene que tratar los principios y límites de su aplicación, la cual a su vez ha sido determinada por ella misma (KrV B XXIII; Kant, *op. cit.*, 159).

Pero, a tono con el rechazo postmetafísico de toda teleología y escatología históricas, la aparición rortyana de la metafóra del «giro» acusa, en neto contraste con este empleo kantiano de la palabra «revolución», un acento anti-sistemático que choca contra toda comprensión de la filosofía como desarrollo de una meta racional suprema. Por cierto, *un giro* refiere a un cambio drástico y radical de perspectiva, que introduce novedad y reorientación, mas no ya en el sentido de un despliegue histórico total y definitivo. En este sentido, no deja de ser interesante la advertencia que el propio Rorty hacía sobre su concepción del progreso en la filosofía, en el lugar mismo en que consagraba la expresión del «giro lingüístico»:

> […] decir que la filosofía hace progresos es prejuzgar la cuestión. Pues si no sabemos cuál es la meta —y no lo sabemos al ignorar los criterios de «solución satisfactoria» de un problema filosófico— en tal caso, ¿cómo saber que estamos avanzando en la dirección correcta? Sobre esto nada se puede decir a excepción de que en filosofía, como en política o religión, estamos naturalmente impulsados a definir el «progreso» como el movimiento hacia un consenso contemporáneo. Insistir en que no podemos saber si la filosofía ha estado progresando desde Anaximandro, o si (como sugiere Heidegger) ha estado declinando con regularidad hacia el nihilismo, no es más que repetir algo ya concedido —que los criterios propios de éxito filosófico dependen de los propios puntos de vista filosóficos sustantivos—. Si se estruja demasiado este

7. Kant (*op .cit.*, 155).

> punto se vuelve sencillamente aburrido. Es más interesante observar, detalladamente, por qué los filósofos *creen* que han hecho progresos, y qué criterios de progreso emplean (Rorty, 1998, 50).

Con estas breves líneas introductorias hemos querido dejar claro que a nuestro juicio la aparición de la metáfora del giro en la metafilosofía no está libre de una dirección o perspectiva de época, que de alguna manera despeja su horizonte de comprensión. Este prisma, que nos da una suerte de pre-interpretación de la metáfora, aunque no todavía su captura específica según cada uno de sus momentos filosóficos, es el prisma *postmetafísico* de la filosofía contemporánea: en este sentido, la noción de giro se declina en clave post-metafísica, que es como la condición misma de esta figura. No se trata simplemente del hecho, hasta cierto punto fortuito, de que la noción se haya consagrado con la aparición del ensayo rortyano acerca de la revolución lingüística de la filosofía, sino que cada giro de la filosofía se comprende solamente como el encuentro de un cauce por parte de una filosofía que ya experimentaba un impulso previo, y cuya *fuente*, si se nos permite aquí la expresión, es el impulso postmetafísico, como acontecimiento que determina la condición por excelencia de la filosofía del siglo XX. En este sentido, no debemos comparar un giro con una suerte *motu* originario, sino con un cambio de agujas o re-direccionamiento para una filosofía que ya experimenta un movimiento o envión postmetafísicos. La figura de los *guardagujas* de los ferrocarriles nos permite en efecto completar la percepción espacial de la metáfora del giro: no es un movimiento originario ni definitivo, sino el *re-direccionamiento* a partir de un movimiento previo. A nuestro juicio, este movimiento previo es el impulso postmetafísico que se inicia desde el último cuarto del siglo XIX.

Ahora bien, no nos interesa aquí trazar una historia de los giros de la filosofía contemporánea, tarea que pertenece a la historia de la filosofía del siglo XX. El propósito de este artículo es más bien comprender la impronta metafilosófica de los giros. Desde esta perspectiva, el horizonte postmetafísico en el que se conjuga la figura del giro ya carga con un significado metafilosófico, por cuanto presupone el abandono de la provincia más gravitante de la filosofía moderna, en un movimiento quizá comparable al abandono de la teología en el marco del ocaso de la filosofía medieval. El impulso postmetafísico no deja indemne, por lo tanto, el paisaje mismo de la disciplina. En este sentido, el reactivamiento contemporáneo de la metafilosofía, caracterizado por una movilización sin precedentes de la pregunta por el sentido y la legitimidad actual de la filosofía, no es ajeno a este

impulso postmetafísico, el cual ha obligado a la filosofía a migrar hacia nuevos territorios, alterando su identidad heredada. No se trata ya de la existencia de las tesis anti-metafísicas, con las que la filosofía ha cohabitado desde que existe la metafísica, sino del tránsito a una condición post-metafísica, que repercute como bumerán en el tronco identitario de la filosofía y hasta prepara, para algunos, el horizonte de la *post-filosofía*[8].

2. EL GIRO LINGÜÍSTICO Y SUS DIMENSIONES METAFILOSÓFICAS

2.1. *Frege y el giro lingüístico*

Aunque el giro lingüístico se extiende a lo largo del siglo pasado y contiene una amplia heterogeneidad de corrientes y perspectivas filosóficas, podemos reconocer, si no un origen común a estas últimas, por lo menos un primer corte importante: se trata del impulso filosófico surgido a caballo entre los siglos XIX y XX en torno a los problemas de fundamentación de la lógica, la matemática y la física, provocados en amplia medida por las revoluciones científicas, pero asimismo en relación con la crisis de la filosofía idealista y de la metafísica clásica. Los aportes de Frege, Russell y el primer Wittgenstein han sido aquí la primera expresión radical de un giro lingüístico, que iba a impactar profundamente en el período de entreguerras, influenciando la formación del Círculo de Viena y del positivismo lógico y, ulteriormente, de la joven filosofía analítica, rápidamente hegemónica en el universo anglosajón de posguerra. Al interior de este espectro, a su vez de variada y diferenciada composición filosófica, los problemas epistemológicos van a entrelazarse decisiva y estrechamente con problemas metafilosóficos, ontológicos y metalingüísticos, de manera que su efecto no se circunscribe meramente al registro de la filosofía de la ciencia, sino que alcanza a la filosofía en su amplia

8. En este sentido véase Rorty (1987). Nada impide, ciertamente, aplicar la metáfora del giro a otros períodos de la historia de la filosofía, para designar los cambios y acontecimientos del filosofar que han marcado rupturas y direccionalidad en la historia de la filosofía, como el advenimiento de la filosofía de la conciencia en el siglo XVI, o el del historicismo en el siglo XIX. Sin embargo, no es nuestro propósito aquí descontextualizar la metáfora del giro para construir una teoría abstracta e indicar bocetos y pistas lógicas acerca del cambio en filosofía, atendiendo a cuestiones generales. Por el contrario, nuestro punto de partida aquí es la escucha hermenéutica en dirección de la procedencia contemporánea de la metáfora del giro, que nos brinda el horizonte para comprender su impronta metafilosófica contextualizadamente.

generalidad. Es precisamente el registro metafilosófico de este primer impulso que queremos desentrañar aquí, sin intención alguna de realizar una reconstrucción exhaustiva ni erudita de estas corrientes de pensamiento. Más bien se trata de ver qué nuevas concepciones de la filosofía se ponen aquí en movimiento y en qué medida estas nuevas concepciones rellenan o delimitan el espacio metafilosófico todavía indeterminado que resultaba de la crisis de la metafísica desde la segunda mitad del siglo XIX.

Ahora bien, si como señala Michael Dummett, Frege es indiscutiblemente el «abuelo de la filosofía analítica» (Dummet, 1993, 14) también podemos ver en el autor de los *Grundgesetze der Arithmetik* a un pionero fundamental del giro lingüístico de la filosofía. La paradoja es ciertamente que Frege fue un matemático, más interesado en desentrañar los fundamentos de la aritmética y discutir la naturaleza del número y de la verdad matemática, que en debatir con las tradiciones consagradas de la filosofía. Sin embargo, este caso es precisamente distintivo de cómo un impulso decisivo para un cambio de paradigma de la filosofía pudo originarse desde un área que, en rigor, no pertenece al tronco propiamente dicho de la disciplina y, sobre todo, por el impulso de un protagonista ajeno, si no a los problemas filosóficos de la ciencia, al menos a la filosofía desarrollada en las universidades europeas de la época, es decir, la filosofía idealista y humanista de la tradición alemana. En efecto, desde sus primeras obras fundamentales, es decir, su *Begriffsschrift* (1879)[9] y sus *Grundlagen der Arithmetik* (1884)[10] Frege imprime un cambio radical de perspectiva, a través su propia investigación metamatemática, que se cifra en al menos cuatro criterios:

1. El significado de los números (aritméticos) se clarifica a partir del significado de los enunciados en los que aparecen los números y no a partir de intuiciones directas e inmediatas de los números como objetos psicológicos o de la intuición sensible ligada al tiempo (como en Kant). La definición que da Frege del número cardinal de un conjunto K como la clase E de todos los conjuntos equipotentes o en correspondencia 1-1 a K, evita hablar del número cardinal en términos que no sean estrictamente lógicos. De manera general, el número es visto por Frege como una propiedad de propiedades, a saber, la *extensión* de todo predicado; como en el caso de la existencia propiamente dicha, que no puede en Frege decirse aisladamente

9. Cf. Frege (1972, [1879]).
10. Cf. Frege (1978, [1884]).

en relación con los individuos, sino solamente como cuantificador existencial, que cobra significado siempre en el contexto de la enunciación, el número se dice sólo en el contexto del enunciado, subordinándose por entero al lenguaje lógico (dotado de la relación de identidad), que lo encuadra enteramente.

2. Nuestro acceso al pensamiento depende en general de nuestro acceso al lenguaje en el que se expresa el pensamiento. Los pensamientos son por ende isomórficos a la expresión y se clarifican a partir del sentido de la expresión. Este último, a su vez, es objetivo y puede ser capturado por diferentes mentes. El sentido de una expresión simple (nombre, predicado, constante, etc.) se subordina al sentido de la oración en la que figura la expresión y consiste para Frege en nuestra captura de la contribución de dicha expresión para determinar la condición bajo la cual la oración en la que figura es verdadera.

3. El lenguaje ordinario es inadecuado para la expresión del pensamiento y del concepto en general. Por su parte, la gramática ordinaria de la oración, articulada en torno a la forma sujeto predicativa de tipo *S es P*, es inapta para traducir la noción de predicación, que es para Frege relacional y pluri-argumental o poliádica, de tipo $Rx_1...x_n$. En este mismo sentido, la forma tradicional sujeto-predicativa vigente desde Aristóteles no está exenta de una carga metafísica que condiciona la pre-interpretación de la realidad en términos de sustancia y accidentes, lo que muestra para Frege el carácter ontológicamente condicionante de la gramática, un tema en el que lo seguirán Russell, Wittgenstein y el Círculo de Viena.

4. La *escritura conceptual* debe por ende articularse en torno a las nociones que desde Frege se volverán clásicas en toda lógica simbólica: predicado poliádico, argumento, variable individual, cuantificadores, conectiva proposicional, función de verdad. El sentido de una función proposicional de verdad depende del sentido de las expresiones que la componen y está definido con relación a cómo las últimas inciden en las condiciones de verdad de la función proposicional.

De estos cuatro criterios, que resumen muy rústicamente el giro que Frege imprime al abordaje de los fundamentos de la aritmética y de la lógica, la filosofía va a acusar en primer lugar el fuerte impacto *antipsicologista*, contra la tradición de la filosofía moderna y, no menos decisivamente, del empirismo clásico, según la cual los significados consistían en pensamientos o estados mentales a los que accedíamos a través de nuestra intuición y de forma inmediata, ya sea como forma de evidencia intelectual o bien como forma de sen-

sación empírica, pero siempre de manera subjetiva, privada e independientemente de una estructura intersubjetiva como el lenguaje. Para Frege, en cambio, nuestro acceso al pensamiento (*Gedanke*) va a depender de nuestro acceso al sentido (*Sinn*) de la expresión que es portadora de dicho pensamiento y, por ende, de la captura sintáctica y semántica de la oración, donde entra en juego a la vez el modo de descomposición sintagmático de la oración y su modo de referir o denotar, característicos del sentido de la oración[11]. Se opera por ende ya con Frege una *externalización* del pensamiento y del sentido que pasan de la mente privada y psicológica al plano intersubjetivo del lenguaje, lo que tendrá una repercusión inmensa en todo el espectro del giro lingüístico.

En segundo lugar, la crítica al lenguaje natural como estructura engañosa con relación al concepto y a la expresión del pensamiento, aunque siendo un tema ya machacado por Leibniz y Hume[12], alcanza en Frege una dimensión central y constitutiva de sus desarrollos lógico-filosóficos fundamentales, lo que no sólo se expresa en la temprana crítica de Frege a la lógica aristotélica, juzgada parasitaria de la gramática ordinaria, sino que se torna aún más radical a partir de la crítica de Russell a Frege mediante la figura de la célebre paradoja russelliana, originada en la definición de clase con la que opera Frege. Hacia 1906, Frege acusa el golpe y verá la formación de la paradoja russelliana de las clases como una consecuencia, precisamente, de la intromisión del lenguaje ordinario en su definición previa de las nociones lógicas y conjuntísticas básicas, una intromisión de la que Frege se mostrará ahora consciente, y a la que intentará responder con el proyecto de una depuración más estricta y sistemática del lenguaje: «Libertar al espíritu de la tiranía de las palabras, revelando los desengaños que surgen, casi inevitablemente, del uso de un lenguaje de palabras» (cit. por Waismann, 1993, 360)[13].

11. En el último período de sus publicaciones, Frege explicita claramente esta posición reflejo entre pensamiento y enunciado (Frege, 1980, 68). (Extraído de Dummett, *op. cit.*, 6.)

12. La idea leibniziana de *characteristica universalis* como código ideográfico o escritura reflejo al ras de las ideas y de la razón es por cierto un antecedente de la noción de *escritura conceptual* de Frege, cf. Couturat (1901). A su vez, Hume en su famosa condena de la metafísica en la parte final de su *Enquiry* anticipa, desde su tradición empirista, la crítica del significado que predominará en la primera mitad del siglo XX en la joven tradición analítica (Hume, 2000).

13. Asimismo, en 1906 Frege escribió a Husserl que «la tarea principal del lógico consiste en liberarse del lenguaje» (Frege, 1979, 68); lo que en el contexto de la paradoja de Russell apuntaba obviamente al lenguaje ordinario, y anticipaba, salvando las diferencias de fondo con el segundo Wittgenstein, una célebre sentencia de las

Por último, Frege es el primero, antes de la formulación explícita del atomismo lógico en Russell y en el primer Wittgenstein, en asentar una perspectiva de la complejidad del pensamiento y el sentido al ras de la complejidad de la oración misma, de manera que los primeros se reflejan en la última, y encuentran en el método de la descomposición lógico-sintagmática la vía adecuada para el análisis semántico y referencial de los enunciados.

En resumen, sin la mediación de la forma lógica, despejada al ras de la gramática profunda del lenguaje, no hay en Frege comprensión ni intercambio lingüístico. Si en rigor la lógica aristotélica ya contenía una pretensión normativa respecto del pensamiento, la misma se reducía a las condiciones formales de la deducción o del razonamiento silogístico válido. La crítica lingüística de Frege, en cambio, opera en un nivel previo al del canon del razonamiento válido consagrado por la lógica tradicional, es decir, despeja más bien la condición más general del enunciado y elabora los materiales para una crítica del significado mucho antes que para una crítica de las leyes de la deducción, de las que Frege se ocupa asimismo para despejar su carácter axiomático y efectivo, aunque no para modificar los principios lógicos clásicos, que son en Frege consistentes con los de Aristóteles, Leibniz y Boole.

De este modo, la crítica del significado opera en Frege por así decir en tenaza, sacando, por un lado, los significados de la mente empírica o psicológica y trayéndolos del lado del lenguaje lógico y de sus condiciones *a priori* y, por otro lado, asegurando una distancia crítica respecto de toda adherencia ingenua e inmediata del pensamiento a la gramática superficial del lenguaje ordinario.

2.2. *La herencia de Frege y las metafilosofías del giro lingüístico*

En rigor, como señalamos *ut supra*, no se desprende *directamente* de Frege una metafilosofía (en el nivel y la importancia en que se desprendía de su obra una metalógica y una metamatemática); sin embargo las recepciones de Frege en Russell, Wittgenstein y Carnap, para mencionar solamente a sus seguidores europeos más cercanos en el tiempo y de mayor gravitación filosófica, van a marcar decisivamente los debates metafilosóficos del siglo pasado. Estas recepciones del legado de Frege revelan diferencias importantes, pero todas acusan en adelante este desplazamiento del lenguaje al centro del tablero

Investigaciones filosóficas, cuando el vienés escribía que «la filosofía es la batalla de la inteligencia contra el embrujamiento del lenguaje» (Wittgenstein, 1953, § 109).

filosófico[14], donde no se trata del lenguaje como objeto empírico o antropológico, sino como condicionante de la filosofía en un sentido ontológico y lógico, y por ende determinante para la posibilidad del conocimiento y de la ciencia en general: el lenguaje pierde de esta manera la neutralidad, inocencia y docilidad con la que propendía a ser capturado desde una tradición metafísica ingenuamente indiferente a su condición de mediador activo. De este modo el lenguaje, con su espectro metateórico de problemas y dificultades, abre un nuevo territorio a la filosofía, y genera toda una tradición «lingüística», que ha sido ciertamente el rasgo más saliente de la filosofía del siglo XX, como fruto del consenso que reconoce en el lenguaje una mediación a la vez constitutiva y limitativa para toda investigación filosófica y científica. Sin embargo, contra el fondo del flamante consenso metalingüístico, aparecen perspectivas y posiciones bifurcadas, a la vez con relación al carácter de la filosofía, de su posición con relación a la ciencia, de la existencia o inexistencia de genuinos problemas filosóficos y, de manera más específica, de la legitimidad de los problemas éticos, estéticos e incluso metafísicos en el marco del paisaje filosófico abierto por el giro lingüístico.

Pero por empezar, ¿en qué consiste más precisamente el nuevo consenso? De Russell a Wittgenstein y al Círculo de Viena hay un reconocimiento de que el lenguaje y su gramática condicionan nuestro acceso al conocimiento. Esto quiere decir que las estructuras lingüísticas pueden distorsionar, o bien, por el contrario, clarificar nuestra comprensión de los problemas científicos y filosóficos. El impulso dado por Frege desde finales del XIX, replanteando al interior de su nueva sintaxis lógica de predicados poliádicos cuestiones tan controvertidas como la naturaleza de los números enteros, la relación de identidad, el sentido, la referencia, la verdad, la existencia y, finalmente, la cópula de la predicación y los diferentes sentidos lógicos asociados a la palabra «ser», causó una impresión inigualable en Russell quien, desde 1905, tomó por así decir la antorcha alumbrada

14. Aquí podemos tomar en préstamo el término *refocalización* empleado por Óscar Nudler (2004) para referir este pasaje de un tema meramente latente al primer plano de un espacio de discusión; tal es el caso del lenguaje, presupuesto aproblemático e invisibilizado del pensamiento moderno hasta el giro lingüístico del siglo XX. Al mismo tiempo, esta refocalización en el lenguaje merced al giro lingüístico de la filosofía genera un nuevo suelo de creencias y supuestos compartidos, es decir, en términos de Nudler, reformula el *common ground* y, simultáneamente, define un nuevo régimen de disputas y controversias, que desplaza, reformula y hasta reproyecta las controversias anteriores en el nuevo *primer plano* definido por la *refocalización* lingüística (cf. Nudler, 2004).

por Frege y formuló su célebre teoría de las *descripciones definidas*[15], que iba a convertirse en un modelo del análisis filosófico. Sin ánimo de entrar siquiera mínimamente en detalle, señalemos que en ella Russell muestra cómo pueden disolverse algunas paradojas lógicas clásicas vinculadas a la predicación, por ejemplo de la predicación sobre entidades inexistentes, mediante la eliminación de las expresiones de tipo «el tal y tal...» y su reemplazo por enunciados existenciales de tipo «existe un único x tal que....», en el marco de la nueva lógica de predicados poliádicos con relación de identidad. Esta teoría russelliana estaba mostrando una nueva forma de comprender la filosofía, no ya como la enunciación de tesis o enunciados suprasensibles en el estilo de la vieja metafísica, sino como una *actividad*, que consiste en esclarecer las proposiciones mediante el análisis del lenguaje. De este modo, le aparece al filósofo un nuevo territorio y una nueva vocación: no ya en general resolver aquellos problemas para los que la ciencia no puede hallar una solución, sino más bien *disolver*, mediante el análisis del lenguaje, aquellos problemas para los que puede exhibir su matriz en una forma engañosa y contingente de la gramática ordinaria. ¿Pero significa esto que *todos* los problemas de la filosofía poseen esta forma? ¿Significa acaso que no cabe ya bajo ningún concepto a la filosofía enunciar proposiciones generales acerca del mundo, del yo o de los otros?

De hecho, las posiciones de Russell y del primer Wittgenstein divergen ya en torno a este punto, de máximo interés para la metafilosofía del giro lingüístico: para Russell el giro lingüístico no implica la desaparición de los problemas auténticamente filosóficos ni tampoco la reducción de estos últimos a problemas lingüísticos: Russell piensa que si el análisis lógico-filosófico del lenguaje es un factor de influencia decisiva en la preconizada filosofía de inspiración científica, que si por ende toda investigación filosófica conlleva de hecho ese escrutinio fino de naturaleza lógico-lingüística, la filosofía no se agota sin embargo en dicho movimiento, sino que se combina con la elaboración de hipótesis generales sobre la estructura del universo y la naturaleza de nuestra conciencia, en el marco de la cartografía conceptual desbrozada por el análisis lógico-filosófico y de las verdades empíricas especiales de las ciencias. Allí donde la ciencia, precisamente, no tiene recursos experimentales para alcanzar con apoyatura firme una verdad general acerca del mundo o del sujeto que unifique nuestra comprensión de las disciplinas empíricas especiales, la filosofía puede producir alguna sinopsis, de naturaleza ciertamente hipotética, pero

15. Cf. B. Russell, «Sobre el denotar» [1905] (en Simpson, 1973, 29-48).

suficientemente razonable y comprensiva como para complementarse con las diferentes ciencias y coadyuvar a su rearticulación sistemática. Eso no quiere decir que Russell preconice el retorno, con nuevo ropaje lógico, de la vieja metafísica continental de verdades fundantes *a priori*, universales y absolutas: la parte de la filosofía en el armazón del conocimiento del mundo sólo puede consistir, para Russell, en meras *hipótesis*, ciertamente apoyadas en la plausibilidad del esquema lógico y en los argumentos de la reflexión filosófica, pero siempre de menor fuerza asertórica que las verdades propias de la ciencia empírica. Permítasenos citar *in extenso* un pasaje muy representativo del punto de vista mencionado, y con el que Russell concluía su célebre artículo «Atomismo lógico», el cual, por su fecha de composición en 1924, ocupa una posición bisagra entre su época pretractariana y la fase inmediata que siguió a la aparición del *Tractatus*:

> La tarea de la filosofía, tal como yo la concibo, consiste esencialmente en el análisis lógico, seguido de la síntesis lógica. A la filosofía, más que a cualquier ciencia especial, le interesan las relaciones de las diferentes ciencias y los posibles conflictos entre ellas; en particular, resulta inadmisible un conflicto entre la física y la psicología o entre la psicología y la lógica. La filosofía debe ser comprensiva y audaz para sugerir hipótesis relativas al universo que la ciencia no está aún en situación de confirmar ni refutar. Pero deben presentarse *como* hipótesis y no (como se hace a menudo) como certezas inmutables a la manera de los dogmas religiosos. Por otra parte, aunque la construcción comprensiva es parte de la tarea de la filosofía, no creo que sea la parte más importante. En mi opinión la parte más importante consiste en criticar y aclarar nociones que puedan ser tomadas como fundamentales y aceptadas sin crítica alguna (Russell, 1924, 53).

Pero aquí el joven Wittgenstein va a operar desde su *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922) una ruptura radical contra la tradición, sin dejar indemne la reactivación russelliana de la vieja función sinóptica y comprensiva de la filosofía, aun cuando Russell la refuerce con todas las salvaguardas contra el dogmatismo y el absolutismo de la metafísica. Sin embargo, debemos ser cautos: en efecto, el *Tractatus*, desde sus dos primeras proposiciones acerca de la estructura del mundo y de los hechos, exhibe una carga metafísica y ontológica que, en primera apariencia, iría a contramano de toda depuración de la filosofía en el sentido del giro lingüístico, y que podríamos muy bien tildar de russelliana si no fuéramos conscientes, por otra parte, de toda la impronta schopenhaueriana en el joven Wittgenstein:

a) como Russell, comulga con la ontología de los eventos en contra de la ontología de la sustancia, en el marco de un atomismo lógico que ambos filósofos suscriben como propio, aun cuando el mismo acuse diferencias sensibles en cada caso;

b) eleva aserciones universales acerca de las características del mundo, de un modo que es inalcanzable para la ciencia experimental;

c) a diferencia de Russell, sin embargo, quien admitía los enunciados generales solamente a condición de que se los interprete como hipotéticos, Wittgenstein no parece adoptar dicha cautela cientificista como idiosincrasia de su filosofía, sino que avanza en un sentido más metafísico o schopenhaueriano, proponiendo una ontología *a priori* que distingue por una parte el dominio del mundo como espacio de representación fenoménica o científica y, por otra, el dominio inefable e irrepresentable de la voluntad, como espacio de lo místico, aunque habrá que esperar las dos últimas proposiciones del *Tractatus* para que se precise todo el cuadro ontológico tractariano;

d) pero por de pronto, el juego tractariano se abre con el mundo como totalidad:

- El mundo es todo lo que acaece (T. 1).
- El mundo es la totalidad de los hechos (*Tatsachen*), no de las cosas (*Dinge*) (T. 1.1).
- El mundo está determinado por los hechos y por ser *todos* los hechos (T. 1.11).
- Porque la totalidad de los hechos determina lo que acaece y también lo que no acaece (T. 1.12).
- Los hechos en el espacio lógico son el mundo (T. 1.13).
- El mundo se divide en hechos (T. 1.2).
- Una cosa puede acaecer o no acaecer y el resto permanece igual (T. 1.21).
- Lo que acaece, el hecho, es la existencia de los hechos atómicos (*Sachverhalte*) (T. 2)[16].

El telón se levanta así desde la primera proposición, y no es el lenguaje, ni el análisis lógico, ni el clarificarse mismo de las proposiciones, ni ninguna disolución de la metafísica como resultado de una *actividad* reconstructiva o categorial lo que descubrimos en la escena, sino una serie de enunciados asertivos que nos libran una caracteri-

16. Cf. Wittgenstein (1979, 35), resaltados de L. W. En adelante, la abreviatura T. seguida del número de la proposición, reenvía a esta edición del *Tractatus Logico-Philosophicus*.

zación ontológica del mundo (*die Welt*) en términos de hechos. El *Tractatus* se abre con un tono metafísico, schopenhaueriano, y nos da afirmaciones acerca del mundo como totalidad. El giro lingüístico y el fin de la filosofía clásica como saga enunciativa acerca de la totalidad todavía no se vislumbra: desde su primera proposición, por el contrario, y de la batería de las seis subordinadas que le sirven de *observaciones*, el *Tractatus* nos libra una pintura del mundo en términos de puro *acaecer* (*der Fall*), que exhibe así, sin tapujos, su carga ontológica en una suerte de peculiar combinación del atomismo con la más cara tradición schopenhaueriana del mundo como representación.

Sin embargo, a medida que el *Tractatus* avanza se va despejando el elemento del lenguaje como la fuerza que lo atrapa por así decir desde el subsuelo, y que nos obliga a reacomodar todas las piezas de su lectura, minando cualquier interpretación metafísica, cualquier veleidad que lo viera en clave de teoría ontológica tradicional acerca del mundo. En efecto, desde las proposiciones 3 y 4 del *Tractatus*, en las que Wittgenstein termina de desplegar todo el análisis lógico de la forma proposicional, se aclara la teoría pictórica de la proposición, a saber, que la proposición posee sentido sólo en la medida en que es susceptible de representar un estado de cosas (T. 3.25; 3.251; 3.318; 4.031; 4.0312; 4.032; 4.04; 4.1 y *passim*). Ahora bien, las proposiciones de la apertura tractariana acerca del mundo como totalidad no representan ningún estado de cosas, carecen de sentido, no son por ende proposiciones: nos encontramos nuevamente en el punto de partida. Habrá que sospechar entonces que el *debut* metafísico del *Tractatus* no tiene nada en común con la metafísica ni contiene ninguna aceptación de la filosofía como sistema de enunciados generales acerca del mundo. Es en la penúltima proposición del *Tractatus* que Wittgenstein termina de librarnos la clave para expulsar cualquier tentación de ver en el *Tractatus* un sistema de enunciados metafísicos acerca del mundo, del yo o de la vida:

> Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas.
>
> (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido.)
>
> Debe superar estas proposiciones; entonces tiene la justa visión del mundo (T. 6.54).

Ahora bien, si las proposiciones tractarianas no son proposiciones en el sentido lógico que entiende el *Tractatus*, podemos ver entonces retrospectivamente las mismas como parte de una actividad orienta-

da a mostrar y esclarecer el lenguaje: la ontología no sería entonces un fundamento en el que se apoya la filosofía para iniciar su marcha comprensiva hacia la verdad, sino que más bien es el esclarecerse mismo del lenguaje como actividad del análisis lógico. Lejos de ver en el *Tractatus* el nervio de una vacilación que arranca metafísicamente y culmina escépticamente, despidiéndose de toda metafísica, habría una coherencia interna entre un comienzo y un final que habrían desde siempre comprendido a la filosofía como actividad. Wittgenstein nos libra esta pista al promediar la proposición 4[17]:

> La filosofía no es una de las ciencias naturales. (La palabra «filosofía» debe significar algo que esté sobre o bajo, pero no junto a las ciencias naturales.) (T. 4.111).
>
> El objeto de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento. Filosofía no es una teoría, sino una actividad. Una obra filosófica consiste esencialmente en elucidaciones. El resultado de la filosofía no son «proposiciones filosóficas», sino el esclarecerse de las proposiciones. La filosofía debe esclarecer y delimitar con precisión los pensamientos que de otro modo serían, por así decirlo, opacos y confusos (T. 4.112).

Ahora bien, una vez que queda despejado el vuelco que el *Tractatus* imprime a la filosofía, proyectándola de manera radical en una dimensión por así decir *pre-apofántica*, esto es, *pre-enunciativa* o *pre-objetivable*, inscribiendo sus aforismos como *actividad* y no como *teoría*, en el marco de la oposición que inaugura el *Tractatus* entre *mostrar* y *decir*, una vez, entonces, que ha calado la distancia con el modelo de la metafísica como *teoría*, y que la nueva filosofía se orienta, contrariamente a su modelo especulativo, a exhibir los límites del conocimiento desde *dentro* del lenguaje, y como parte de la actividad que despeja la estructura lógica del lenguaje, queda por determinar en qué dirección de sentido último se inscribe esta nueva función de la filosofía como actividad de los límites *desde dentro*, a saber, si se orienta por la idea de un auxilio analítico a la ciencia, como será el caso para las interpretaciones del *Tractatus* que prosperaron en el Círculo de Viena desde la década del veinte, o bien si el *Tractatus* no

17. A pesar de encontrar sugerente la hipótesis de la vacilación interna del *Tractatus* entre un comienzo ontológico *à la Frege-Russell* y un final puramente lingüístico, que se inscribe en el horizonte del radical rechazo lingüístico de la filosofía convencional (cf. Stroll, 2007, 56-64), nos parece que la lectura «lingüística» del *Tractatus* puede sostenerse desde su primer renglón y hasta su última proposición, a condición de comprender que lo lingüístico es *postmetafísico* pero no *antimetafísico*, es decir, que de algún modo envuelve la carga metafísica sin quedar nunca atrapado en ella.

apuntaba de entrada a otro puerto, más lindante con el problema existencial de nuestra vida humana, en clave expresionista, que con el reaseguro científico-epistemológico exigido por la ciencia, y que los límites tractarianos permiten de todos modos brindar. Dicho con otras palabras, ¿la radicalidad post-metafísica del *Tractatus* (no en el sentido de aserciones *antimetafísicas*, como las tesis empiristas o materialistas clásicas, sino en el sentido de su situarse pre-apofánticamente como actividad del *mostrar* con relación al lenguaje) apunta al mero rechazo de la metafísica para abrir el camino *regio* de la ciencia positiva, como en la tradición *positivista* de los seguidores vieneses de Wittgenstein, o bien, por el contrario, se inspira en la necesidad de acotar severamente el cálculo de la ciencia, criticando la arrogancia metafísica de la razón, que traspone los límites del lenguaje y reduce, mediante este mismo movimiento, todo el campo del sentido al dominio de lo calculable y de lo determinable según las relaciones lógicas y causales? La lectura de las últimas proposiciones del *Tractatus* (incluyendo por ende el remate final de la séptima proposición sobre el silencio) no dejan duda alguna de que la orientación que guía el *Tractatus* es la última: *mostrar*, desde dentro del lenguaje, los límites de lo decible y lo calculable para criticar la reducción ontológica y filosófica que consiste en pre-interpretar el universo del sentido como el dominio de lo decible y lo calculable. Esa crítica asume un aspecto lingüístico en el sentido de que muestra, a través de su crítica de la filosofía tradicional (de espíritu metafísico) que al entender la filosofía apofánticamente, como sistema de enunciados asertivos y objetivables, la metafísica prejuzga desde siempre el campo de lo dado como campo que puede reducirse sin dificultad al tipo de representación que es propio de la teoría, aun cuando los procedimientos de control de la ciencia ya no puedan aplicarse *mutatis mutandis* en el terreno de lo que se entiende como «suprasensible». Por una parte Wittgenstein mostrará el valor del resultado tractariano como rechazo de la reducción del todo al dominio de la representación:

> La filosofía delimita el campo disputable de las ciencias naturales (T. 4.113).
>
> Debe delimitar lo pensable y con ello lo impensable. Debe delimitar lo impensable desde el centro de lo pensable (T. 4114).
>
> Significará lo indecible presentando claramente lo decible (T. 4115).

Ese límite, a diferencia del límite kantiano, que era *deducido* desde la *Crítica* como una exigencia abstracta del sistema en los términos

trascendentales de la *cosa en sí*, es en el *Tractatus*, según Wittgenstein, *mostrado*, mediante el concreto y enrevesado recorrido filosófico por el que se establece al mismo tiempo la estructura lógica del lenguaje significativo. De este modo se revela en el primer Wittgenstein el sentido *expresionista* de la actividad en términos de actividad sobre el lenguaje y la sintaxis lógica: no tanto despejar el camino a la ciencia positiva, que es un resultado secundario del *Tractatus*, sino producir desde dentro del lenguaje los límites que permiten cerrar la vía al *pathos* reduccionista de la gran tradición de la teoría, compartido por la metafísica y el cientificismo, el cual se ejerce desde el impulso arrogante de la razón en su intento por circunscribir la existencia humana.

Por otra parte, Wittgenstein se sirve de su idea del límite para preservar la ética, la estética y el sentido de la vida en general de toda reducción al dominio de lo calculable, inaugurando un terreno de lo inefable, pero asimismo de lo pre-objetivable:

> Nosotros sentimos que incluso si todas las posibles cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido más penetrado. Desde luego que no queda ya ninguna pregunta, y precisamente ésta es la respuesta (T.6.52).

Aquí se vuelve interesante el paralelo del *Tractatus* con *Ser y tiempo* de Heidegger (*Sein und Zeit*, 1927), más precisamente entre por un lado la dualidad tractariana entre el mundo objeto de la ciencia y el horizonte del sentido de la vida y, por otro, la diferencia *óntico-ontológica* en *Sein und Zeit*. Para Heidegger, en efecto, el «Ser» (*Sein*) no es un «ente» (*seiende*), es decir, no puede expresarse en proposiciones empíricas objetivables, sino que pertenece más bien al dominio del sentido, de una precomprensión humana que no tiene forma apofántica y que remite al modo primario en que los hombres comprenden su propio ser en el mundo. Es en la precomprensión que yace para Heidegger la posibilidad de una hermenéutica del «ser», la cual no es una determinación teórica de algo. Ahora bien, desde esta perspectiva, se podría asociar lo que según Wittgenstein es del orden de lo que se *muestra* y que *no puede decirse* (T. 4.1212 y *passim*) con esta idea heideggeriana del «Ser» como propio de una «precomprensión» y no de una teoría; siempre y cuando la noción de lo que en Wittgenstein *se muestra* vaya hasta lo último del *Tractatus,* lo místico (T. 6.44 y *passim*), y sea leído desde allí, en vez de agotarse en la mera figura de la forma lógica de la proposición, en la que los positivistas lógicos encerraron la cuestión del *mostrar* wittgensteiniano. Mucho más, en Heidegger, la diferencia ontológica permite una relectura de la historia de la metafísica desde la idea del desconoci-

miento de esta diferencia y del consiguiente «Olvido del Ser», que da una cosificación del sentido de la existencia en términos de lo inauténtico, del extrañamiento del hombre en un mundo de objetos y de representaciones calculables. En Wittgenstein, la actitud metafísica ignora los límites del lenguaje y reduce el todo al dominio de lo representable, produciendo no ya lo «sin sentido» (*sinnlos*) sino el sinsentido, el absurdo (*unsinnig*). Desde luego, ambas obras responden a estilos, contextos e interlocutores por entero diferentes, amén de que los dos autores, contemporáneos entre sí, van a ignorarse hasta por lo menos bien pasada la aparición de *Sein und Zeit*. Sin embargo, cierta deuda de ambos con Schopenhauer y su dualismo de perspectiva yace seguramente en la raíz de un paralelo posible, que habría ciertamente escandalizado a los positivistas lógicos quienes, como Carnap, vieron siempre en el *Tractatus* un modelo, precisamente, para luchar contra filosofías como la de Heidegger (cf. Carnap, «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje» [1932], en Ayer, 1993, 66-87). El paralelismo entre el *Tractatus* y *Sein und Zeit* no escapó, sin embargo, a algunas lecturas agudas del *Tractatus*, como la de Karl-Otto Apel[18]. Refuerza esta comparación la correspondencia de Wittgenstein al escritor austríaco Ludwig von Ficker (1919) en la que Wittgenstein restituye el verdadero sentido del *Tractatus* en los siguientes llamativos términos:

> El sentido del libro es ético. Una vez quise incluir en el prefacio una frase que no está de hecho allí ahora pero que le transcribiré aquí porque quizá sea para usted una clave. Lo que quise escribir entonces era esto: Mi trabajo consta de dos partes: la que aparece ahí más todo lo que *no* he escrito. Y justamente esa segunda parte es la importante. Pues lo ético viene limitado por mi libro, en cierta forma, desde dentro, y estoy convencido de que, *estrictamente*, sólo así puede ser limitado (cit. en López de Santamaría Delgado, 1986, 85)[19].

18. Cf. K. O. Apel, «Wittgenstein y Heidegger: La pregunta por el sentido del ser y la sospecha de carencia de sentido dirigida contra toda metafísica» (en Apel, 1985, 215-363).

19. *Von Ficker. Briefe an Ludwig* (octubre-noviembre, 1919, 35), ed. de G. H. von Wright y W. Methlagl. Otto Müller, Salzburg, 1969, subrayados del autor. En el mismo sentido, en carta del 13 de marzo de 1919 a Russell: «Ahora bien, me temo que no has captado realmente mi afirmación principal, de la que toda la cuestión de las proposiciones lógicas sólo es un corolario. El punto principal es la teoría de lo que puede ser expresado (*gesagt*) por las proposiciones, esto es, por el lenguaje (y, lo que viene a ser lo mismo, lo que puede ser pensado), y lo que no puede ser expresado por proposiciones sino sólo mostrado (*gezeigt*); éste, creo yo, es el problema cardinal de la filosofía» (López de Santamaría, *op. cit.*, 77).

Paradójicamente, la metafilosofía *iconoclasta* del *Tractatus*, en contra de toda inclusión de la ética y la estética en el dominio del discurso significativo, debía ser explotada por el Círculo de Viena en otra dirección que la pretendida por el mismo Wittgenstein, no ya como un modo de preservar una región de sentido que se sustrae a la teoría, sino como una manera de revolucionar *científicamente* a la misma filosofía, que al depurarse de los vestigios metafísicos y morales, podría renacer como *filosofía científica*[20], a partir de su nueva función excluyente, es decir, como análisis lógico del lenguaje, un estrechamiento no siempre compartido por los pioneros ingleses de la nueva lógica simbólica, como Whitehead y Russell, ni tampoco por un díscolo vienés como Popper, quienes siempre entrevieron genuinos problemas filosóficos y metafísicos más allá de aquellos problemas originados en nuestras desinteligencias lógicas con el lenguaje[21]. Sin que podamos brindar aquí un examen siquiera conciso de la metafilosofía que se desprende del Círculo de Viena, es relevante para nuestro punto, sin embargo, la fuerza de la postura *post-metafísica* de este movimiento, en el sentido carnapiano de que ya no se trata de rebatir los enunciados metafísicos con enunciados antimetafísicos, como en el viejo conflicto del empirismo contra el idealismo, sino de establecer, antes que la falsedad, la *carencia de significación* de los enunciados de la metafísica. Es célebre en este sentido la noción de «seudo-enunciado» que Carnap introduce para desplegar esta metafilosofía, de inspiración ciertamente tractariana[22]. En la base de la demarcación entre enunciado y seudo-enunciado operan por una parte la corrección de la sintaxis lógica y asimismo el principio de

20. La noción de *filosofía científica* recorre todo el espectro del Círculo de Viena como desiderátum para la nueva filosofía; cf. M. Schlick, «El viraje de la filosofía» [1930/1931] (en Ayer, 1993, 59-65); R. Carnap, «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje» [1932] (en *ibid.*, 66–87); Carnap [1934] (1959); Carnap [1947] (1967); R. Carnap, «Empiricism, Semantics and Ontology» (en Carnap, 1967, 205-221); F. Waismann, «Mi perspectiva de la filosofía» (en Ayer, 1993, 349-386), para citar solamente algunos trabajos representativos del positivismo lógico, particularmente en los años de entreguerras. La noción positivista-lógica de *filosofía científica* no comporta la inclusión de la filosofía como una ciencia empírica, al modo en que décadas más tarde lo propugnará el programa de la epistemología naturalizada; por el contrario, para el positivismo lógico la filosofía se mueve en un plano metateórico de análisis del lenguaje y de la sintaxis lógica del lenguaje de la ciencia (Carnap, 1934); como señalamos *supra*, el carácter científico de la filosofía debía remitir a la exactitud de su método, en contraste con la vaguedad de la metafísica.

21. Cf. B. Russell, «Atomismo lógico» (en Ayer, *op. cit.*, 37-59); A. N. Whitehead (1929); Popper (1963).

22. Cf. R. Carnap, «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje» (en Carnap, 1967, 67, 73, 75 y *passim*). Asimismo, Carnap (1959).

reducción de todo enunciado compuesto a una combinación lógica de enunciados protocolares, es decir, contrastables empíricamente según el criterio verificacionista.

Se confirma así, a través de la metafilosofía del positivismo lógico, la concepción de la filosofía como *actividad*, y no como compendio de tesis, es decir, en suma, como análisis lógico del lenguaje. Esto permite demarcar a la filosofía de las teorías científicas propiamente dichas, y al mismo tiempo, no obstante, defender a rajatabla el carácter *científico* de la nueva filosofía, en el sentido de su exactitud, en contraste con el carácter vago que se denuncia en la vieja metafísica. Por otra parte, y en particular para Carnap desde su *Sintaxis lógica del lenguaje* (1934), la nueva filosofía revela un criterio de *tolerancia* con relación a las diferentes concepciones sustantivas que interpretan los enunciados básicos de la ciencia, fundamentalmente, por una parte, el *fenomenismo* y por la otra, el *fisicalismo*. Esta prescindencia metafísica del análisis lógico, que introduce una inherencia relativista en la epistemología con relación a la ontología, prefigura de algún modo un nexo entre el Carnap posterior al *Aufbau* y la inspiración pragmática de la epistemología que va a cobrar fuerza después de Quine. Sin embargo, lo que Quine precisamente llamará «los dos dogmas del empirismo», a saber, la distinción analítico *vs*. sintético y el criterio reduccionista del significado, serán principios incólumes del Círculo de Viena más allá de sus vaivenes internos en torno al mobiliario metafísico del mundo.

2.3. *El giro pragmático del giro lingüístico y sus desplazamientos metafilosóficos*

Cuando se habla de «giro pragmático de la filosofía» conviene tener presente que se trata de *un giro dentro de un giro*[23]. La metáfora que empleamos más arriba del «cambio de agujas» para referir al giro lingüístico en general, situaba ya al giro lingüístico en el contexto de un amplio movimiento de la filosofía occidental de la última mitad del siglo XIX, a saber, su impulso postmetafísico, desde fuentes y perspectivas tan diversas como el antihegelianismo radical de Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche, la crítica de la ideología en Marx, el positivismo, los neokantismos del sudoeste y el centro de Alemania, el psicoanálisis, el anti-historicismo sociológico de Weber y Durkheim, el pragmatismo finisecular norteamericano y, no menos importante para

23. La idea del giro pragmático *dentro* del giro *lingüístico* es un punto ya enfatizado por algunos comentadores: véase, en particular, Sandbothe (2000, 96-126), y asimismo Sandbothe (2004, 67-91).

la crisis del sujeto metafísico moderno, la fenomenología. Con el pasaje al siglo XX, el giro lingüístico de la filosofía vino así a propulsar, en una dirección decisiva, el movimiento ya entablado de despedida a la metafísica, dando nacimiento a una perspectiva radicalmente nueva, esto es, la perspectiva del lenguaje, que poco a poco, más allá de su *mainstream* dentro de la corriente analítica y anglosajona de la filosofía, ganará terreno en la filosofía contemporánea, incluso entre aquellas perspectivas post-metafísicas que en un inicio le fueron refractarias, como la fenomenología, el marxismo y la escuela crítica. El giro lingüístico se volverá así gradualmente, desde la segunda mitad del siglo XX, un referente para el pensamiento contemporáneo, en cuanto fondo disponible para una filosofía post-metafísica en ruptura con el sujeto moderno y la filosofía idealista o especulativa de la historia. En este contexto de *expansión* e *hibridación* del giro lingüístico, *el giro pragmático* puede verse como una dialéctica inmanente del giro lingüístico, es decir, como cierta maduración crítica de su embrión postmetafísico. Su característica central, en efecto, a través de las diferentes vicisitudes que asume, es una *des-trascendentalización* del mismo giro lingüístico[24], en los términos de una disolución de aquellos aspectos del giro lingüístico que envuelven todavía un punto de apoyo trascendental, desde donde el filósofo pretende fundar su actividad normativa y legitimadora, en un típico ejercicio de la *quaestio juris* kantiana, que encauza pretendidamente *a priori* los flujos contingentes de la interacción lingüística y cognoscitiva. Por el contrario, la *des-trascendentalización* pragmática del giro lingüístico se orienta por el intento de disipar los dualismos *a priori* y asumir la contingencia de la interacción. La des-trascendentalización se expresa así a través de tres formas típicas que, aunque independientes y no exentas de conflictos entre sí, caracterizan el espectro del giro pragmático: *a*) el abandono del lenguaje ideal; *b*) la naturalización de la epistemología; *c*) el carácter políticamente interesado de la filosofía y su subordinación a la democracia.

Por ende, en su sentido consagrado actualmente, la expresión «giro pragmático» no alude solamente a un cierto retorno del «pragmatismo» en la filosofía contemporánea, aunque este elemento sea ciertamente uno de sus ingredientes típicos. En verdad, convergen en el giro pragmático un afluente europeo, que echa sus raíces en el segundo Wittgenstein y en el surgimiento de las filosofías llamadas del lenguaje ordinario de la tradición oxoniense, conjuntamente con sus recepciones y derivaciones pragmáticas en las tradiciones hermenéutica y crítico-normativa alemanas desde los años setenta

24. La expresión viene de Rorty (cf. Rorty, 1985, 89-121).

y, por otra parte, un afluente norteamericano, conformado por un retorno en fuerza del pragmatismo desde el movimiento pionero en las filosofías de Quine, Davidson y Rorty y, no menos importante, en las tradiciones normativistas de la filosofía norteamericana de Sellars, Brandom y McDowell. Estas vertientes admiten en realidad diferentes entrecruzamientos, no desligados de tensiones, a fortiori en la actualidad, donde el giro pragmático está teniendo por efecto cierta disipación de las fronteras rígidas entre las filosofías analítica y continental, con un campo de controversias y discusiones filosóficas sobre el status de la normatividad en el contexto de la contingencia. Todo ello hace difícil el seguimiento de una simple hoja de ruta que dé cuenta de manera única de la riqueza del giro pragmático, y sería por lo demás inabarcable como mera sección del presente artículo. Siguiendo en cambio el criterio que ha sido el nuestro hasta aquí, nos interesa privilegiar las *metafilosofías* del giro pragmático, y lo haremos a través de las tres formas típicas de la des-trascendentalización mencionadas más arriba, a sabiendas de que sacrificamos la exhaustividad que habría exigido un estudio histórico.

a) Des-trascendentalización y abandono del lenguaje ideal

El tránsito que se opera entre el *Tractatus* y las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein puede servirnos por ende aquí de punto de partida. Si bien los cambios y las continuidades wittgensteinianas en las concepciones de la filosofía son siempre una consecuencia en Wittgenstein de su comprensión del lenguaje, nos vamos a limitar a tratar su metafilosofía, suponiendo o aludiendo rápidamente a los desarrollos principales de su filosofía del lenguaje. Ahora bien, si entre el *Tractatus* y las *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein mantiene la idea de que la crítica del lenguaje y el trazado de los límites de la significación es fundamental para echar luz sobre lo que realmente le mueve a investigar, es decir, los problemas de la filosofía (IF, § 109)[25], su concepción de dicha crítica y del trazado mismo de límites ha experimentado un cambio radical. En el *Tractatus* dichos límites se trazan *a priori* y remiten a una estructura formal y necesaria del lenguaje, que es el único lenguaje que entendemos (T. 5.62). Desde esta perspectiva, los problemas filosóficos admiten en el *Tractatus* una resolución definitiva, que resulta precisamente, como hemos visto más

25. La abreviatura IF remite a las *Investigaciones filosóficas* (1953), según la edición española (Wittgenstein, 1999); la abreviatura T. remite al *Tractatus Logico-Philosophicus*, según su edición española (Wittgenstein, 1979).

arriba, del trazado de los límites absolutos del sentido. Wittgenstein señala en esta perspectiva, desde el prólogo del *Tractatus*, el carácter *definitivamente resuelto* que alcanzan los problemas filosóficos mediante su tratamiento en dicha obra: «Por otra parte la verdad de los pensamientos aquí comunicados me parece intocable y definitiva. Soy, pues, de la opinión de que los problemas han sido, en lo esencial, finalmente resueltos» (T., Prólogo, 12).

En las *Investigaciones*, como bien se sabe, Wittgenstein ya no entiende el trazado de límites desde una posición *a priori* ni absoluta, sino que los límites se encuentran mediados por el uso de las expresiones, en el contexto de los juegos de lenguaje y de sus formas de vida asociadas (IF, § 499). La actividad filosófica, siempre orientada por la crítica del significado, admitirá entonces, en el nuevo contexto de los juegos de lenguaje y de las formas de vida, una pluralidad de métodos y una función mucho más *terapéutica* que *lógico-reconstructiva*: «No existe *un* método filosófico, sino varios métodos, al igual que existen diferentes terapias» (IF, § 133).

Aquí nos vemos confrontados por ende a dos desplazamientos metafilosóficos decisivos: un pluralismo metodológico que contextualiza el análisis del significado y el trazado de límites al uso del lenguaje en el marco del juego de lenguaje específico, y una idea terapéutica de la filosofía, en contraposición a su ideal lógico-reconstructivo según la pauta más explícita del *Tractatus* heredada del logicismo. En estos dos desplazamientos de las *Investigaciones* ya se juega de algún modo una significación profunda de la perspectiva metafilosófica del giro pragmático wittgensteiniano. En efecto, al relativizar la crítica del significado al uso, Wittgenstein introducía la metáfora de la contraposición entre la máquina en actividad y la máquina en vacío: «Las confusiones que nos ocupan surgen cuando el lenguaje se comporta como una máquina marchando en vacío, no cuando está trabajando normalmente» (IF, § 38)[26].

Ahora bien, la idea que yace tras esta metáfora es que la filosofía extrae su trazado de límites de la observación de la máquina en uso (= lenguaje en uso); no de un sitio exterior, trascendental o neutro en relación con los usos particulares. De esta manera, la filosofía cumple su papel *describiendo* correctamente dicho uso, en sus múltiples juegos. Queda excluido el intento de fundamentar normativamente el lenguaje basándose en una forma ideal o pura (que podríamos comparar precisamente a la máquina en *punto muerto*). La dimensión *descriptiva* de la filosofía no implica una supresión de su capacidad

26. También IF, § 38: «Los problemas filosóficos aparecen cuando el lenguaje se va de vacaciones».

crítica ya que, según el juego de lenguaje sea adecuadamente observado y establecidas las diferencias entre el aspecto gramatical y el aspecto empírico de un enunciado, o entre la gramática superficial y la gramática profunda de un término (IF, § 422), se desenreda un nudo conceptual y *disuelve*, precisamente, un problema filosófico[27]. En este sentido, el segundo Wittgenstein ha sustituido una función descriptiva a una función normativa de la filosofía. Pero ¿cómo debe entenderse ahora el valor filosófico de esta función descriptiva?

Es aquí donde el segundo aspecto mencionado más arriba, es decir, el terapéutico, viene a agudizar el contraste con la visión lógico-resolutiva de la filosofía: la correcta y cuidadosa descripción de los juegos de lenguaje debe permitir *disolver* los problemas filosóficos o metafísicos y restablecer la tranquilidad requerida, saliendo de la desazón y la zozobra producidas por la emergencia del problema filosófico. La filosofía es comprendida en adelante como una «batalla contra el hechizo de nuestra inteligencia por medio del lenguaje» (IF, § 109), y por ende se aparta del ideal lógico reconstructivo procedente de la cosmovisión logicista, en provecho de esta función de cura (IF, § 124, § 133, § 255 y *passim*). La filosofía, como actividad, es por ende una práctica motivada en una dificultad originada en nuestra precomprensión metafísica del lenguaje, con su propensión a hispostasiar aspectos gramaticales y a transformarlos en inherencias de cosas, dando pie a confusiones ónticas. La filosofía, por ende, debe ayudarnos a suprimir «los calambres mentales» (Wittgenstein, 1967, § 452) originados en una confusión de las gramáticas superficial y profunda del lenguaje y en los errores categoriales que se derivan de dicha confusión. La filosofía pierde así la condición de tribunal kantiano que poseía todavía en su versión logicista, donde ejercía el papel de juez para las interacciones lingüísticas y cognitivas del lenguaje filosófico y científico, y se vuelve una instancia terapéutica basada en nuestra práctica mundana, orientada por un interés particular y práctico, por una motivación interesada y contingente. En ese sentido, la filosofía *no agrega ni quita nada*, sino que deja «todo como está» (IF, § 124) aunque lleva adelante una tarea de la máxima importancia para el usuario del lenguaje, en la medida en que, mediante una suerte de dialéctica terapéutica, ella es el único antí-

27. Escribe Wittgenstein en Zettel: «Lo esencial de la metafísica es que destruye la distinción entre la investigación factual y la conceptual» (Wittgenstein, 1967, § 458). La distinción entre la dimensión gramatical y su dimensión factual se torna así esencial para la *disolución* terapéutica de un problema metafísico, lo que implica asimismo la distinción entre la gramática superficial y la gramática profunda de un término, por ejemplo, del término «dolor» (cf. IF §§ 246 ss.).

doto contra su propio comezón. De este modo, podemos decir que se afirma más y más en el segundo Wittgenstein una concepción pragmática de la filosofía, a medida de su orientación mediante un propósito específico e interesado, en contraposición al desinterés del que hace gala la cosmovisión teorética o contemplativa de la filosofía[28].

b) La epistemología naturalizada

Con el filósofo norteamericano W. V. O. Quine alcanzamos un nuevo hito en lo que llamamos más arriba la des-trascendentalización pragmática del giro lingüístico. De manera interesante, Quine refuta desde los tempranos cincuenta, con el mejor refinamiento de la tradición analítica a la que también pertenece, lo que considera los «dos dogmas del empirismo», es decir, la oposición *analítico-sintético* y el criterio reduccionista del significado (Quine, 1964), y extrae de esta crítica la inevitable consecuencia de la disolución de la demarcación lógico-epistemológica, embebida en el *common ground* del giro lingüístico, pero de raíz profundamente kantiana[29], entre la ciencia y la filosofía y, de manera general, entre la metateoría filosófica y la teoría propiamente dicha (Quine, 1969). Esta demarcación, considerada en sentido lato, ha sido siempre un supuesto del giro lingüístico, incluyendo aquí a la escuela filosófica oxoniense del lenguaje ordinario, a través de la oposición entre el plano del análisis categorial y el plano de la investigación propiamente dicha, bien se trate de la investigación científica o de la teoría normativa. Quine inscribe su disolución de esta demarcación clásica dentro de un programa de «naturalización de la epistemología», que ata cabos de manera pionera entre la tradición analítica y el pragmatismo vernáculo norteamericano (relativamente opacado desde la posguerra por el empirismo lógico), una

28. Este aspecto interesado y terapéutico de la metafilosofía de Wittgenstein no deja de evocar un *leitmotiv* constante en Nietzsche, quien denunciaba en la metafísica su propensión a disimular, bajo el aire desinteresado de gran teoría, los motivos particulares y egoístas que la mueven siempre. En contra de este disimulo, Nietzsche proponía de entrada una explicitación clara del papel interesado y prácticamente motivado de la filosofía (cf. Nietzsche, 1978 [1873]). Este juego de tensión contra una función teorética, desinteresada y pura de la filosofía y de la ciencia en general, recorre desde luego las líneas por donde se asienta la cosmovisión del pragmatismo, desde sus primeros inicios norteamericanos en el siglo XIX. El propio Wittgenstein escribe en sus últimas notas de *Sobre la certeza*: «En otras palabras, quiero decir algo que suene a pragmatismo, una *Weltanschauung* se cruza en mi camino» (cit. en Fann, 1992, 112).

29. Enraizada en efecto en la oposición kantiana, que se remonta a la primera *Crítica* (1781), entre las llamadas *cuestión de hecho* (*quaestio facti*) y *cuestión de derecho* (*quaestio iuris*).

articulación que ganará mucho terreno en la segunda generación de los analíticos norteamericanos, principalmente a través de Davidson y Rorty. Entretanto, Quine se cuida muy bien de suprimir o disolver la epistemología a través de la nueva impronta naturalista; por el contrario, el norteamericano alega que su línea filosófica es la única que permite salvaguardarla, y hacer precisamente frente a «la vocación terapéutica» del segundo Wittgenstein, a la que Quine no parece prestar demasiado valor filosófico:

> Wittgenstein y sus seguidores, principalmente en Oxford, encontraron en la terapia una vocación filosófica residual: curar a los filósofos de la ilusión de que hay problemas epistemológicos. Sin embargo, creo que puede ser más útil decir en cambio que la epistemología aún continúa, aunque en un nuevo formato y con un estatus clarificado. La epistemología, o algo como ella, simplemente se vuelve un capítulo de la psicología y por ende de la ciencia natural (Quine, 1969, 83).

Por ende, se revela aquí un frente de tensión, al interior mismo del giro pragmático, entre un modelo wittgensteiniano, motivado desde un sentido metafilosófico terapéutico (que acusa semejanzas con la visión trágica de la dialéctica que Kant nos libraba en la primera Crítica, como resultado de un juego inexorable de apariencias embebido en el fondo de nuestra razón), y un sentido metafilosófico naturalista, que acusa una impronta positivista, pero que intenta llevar adelante un *aggiornamento* pragmático de esta tradición, reservando a la filosofía su lugar como saber embebido al interior de de las ciencias naturales, y de la psicología cognitiva en particular. Esto permite mitigar la idea del giro pragmático como campo homogéneo desde el segundo Wittgenstein a Davidson, como podrían insinuar algunos textos entusiastas de Rorty (1980 y 1982, xiii-xix). Pero antes de elaborar más determinadamente este punto, permítasenos desplegar, aunque más no fuera sumariamente, la posición de Quine.

En *Word and Object,* Quine señala que la filosofía, como esfuerzo para alcanzar mayor claridad en las cosas, no debe ser distinguida en sus puntos esenciales «del propósito y método de la buena y la mala ciencia» (Quine, 1960, 3-4). El sentido común, la ciencia y la filosofía conforman para Quine un continuo que el filósofo norteamericano ya describió en «Dos dogmas del empirismo» como un campo unido (*a total field*) (Quine, 1964)[30]. Por ende Quine describe el programa

30. Compárese con el *Tractatus*: «La filosofía no es una de las ciencias naturales. (La palabra 'filosofía' debe significar algo que esté sobre o bajo, pero no junto a las ciencias naturales)» (T. 4.111 y 4.112).

de la «epistemología naturalizada» como un reacomodamiento que rechaza el viejo status de la epistemología como filosofía primera y al mismo tiempo pone codo a codo la epistemología con la psicología y la lingüística (Quine, 1969)[31]. La epistemología estudia para Quine un fenómeno natural, a saber, el sujeto humano físico, *physical human subject* (Quine, 1969, 82); su estudio responde al tema que siempre definió el sentido de la epistemología, a saber, poder comprender cómo la evidencia empíricamente disponible del observador se asocia a la teoría y, recíprocamente, cómo una teoría de la naturaleza trasciende toda evidencia accesible (Quine, 1969, 83).

Esta supresión de los límites entre la filosofía y la ciencia emerge naturalmente desde la crítica de Quine a lo que denomina el empirismo dogmático, y más específicamente los «dos dogmas del empirismo», a saber, el par de opuestos *analítico-sintético* (y por ende asimismo *necesario-contingente*) y el criterio reduccionista del significado, como baluartes del empirismo lógico. Este rechazo quineano se inscribe en realidad dentro de toda una perspectiva filosófica que en Quine abarca la afirmación del sentido común, el nominalismo (contra el esencialismo), el naturalismo (contra el mentalismo), el fisicalismo (contra el sensualismo), el holismo (contra el atomismo lógico y el reduccionismo), la indeterminación de la traducción (surgido de su teoría de la *traducción radical*, donde se rechaza la idea del significado como precediendo a la traducción, y por ende la idea de una traducción definitiva y correcta que sería la que recabaría el significado) (Quine, 1960) y, no menos importante, la *inescrutabilidad* de la referencia en el marco de un *relativismo ontológico* (Quine, 1969).

Pero aquí nos interesa privilegiar los «dos dogmas» en la medida en que estos admiten un interés central, dado que conforman el pilar en el cual el empirismo lógico fundamentaba su propia visión del análisis filosófico y su concepción reconstructiva de la filosofía.

La distinción analítico-sintético (que se remonta a las «verdades de razón» de Leibniz) y el principio reduccionista son fundamentales para la posición del empirismo lógico ya que sustentan la tarea filosófica como reconstrucción que elabora la derivación de la ciencia a

31. Considerando, como vimos más arriba, que el primer giro lingüístico surgió desde Frege, Russell y Wittgenstein dentro de un impulso fuertemente antipsicologista, acentuado en el Círculo de Viena y compartido también por escuelas ajenas a la tradición logicista, como la fenomenología husserliana, podríamos considerar la propuesta naturalista quineana como la expresión de una vuelta en U a la matriz psicológica de la teoría del conocimiento, a condición de reconocer todo el contraste entre la psicología especulativa y pre-científica del empirismo clásico y la psicología cognitivista que propugna Quine, de inspiración experimental y transdisciplinaria.

partir de una base empírica, empleando a la vez la tesis reduccionista del significado y los procedimientos deductivos de la lógica. Ahora bien, en contra de la distinción *analítico-sintético*, Quine va a alegar que la definición de un enunciado analítico como enunciado reductible a verdades lógicas mediante postulados de significación presupone la idea de sinonimia o identidad de significado, que cae bajo su crítica de la noción misma de significado, en el marco de su teoría de la indeterminación de la traducción. En definitiva, la afirmación de sinonimia es para Quine un enunciado sintético que depende de un marco contrastable empíricamente, es decir, de un marco holista de funcionamiento del lenguaje. De este modo, la analiticidad de un enunciado es subsidiaria de un juicio empírico y de una teoría holista y contrastable del lenguaje. Por otra parte, Quine rechaza la tesis reduccionista sobre la base de que los enunciados no extraen su significación aisladamente (uno a uno) del factum de la experiencia, sino que es la teoría como un todo la que es significativa, y cada enunciado dentro de la misma. De esta manera, lo que entendemos por términos como «electrón», «neutrino» y «aceleración» depende de la teoría sinóptica en la que se encuentran embebidos: se debe así renunciar al principio de que el enunciado individual es la unidad de base de significación, lo que refuta la tesis reduccionista.

Esto permite a Quine rechazar la visión reconstructivista del empirismo lógico y confortar su posición de que ninguna reconstrucción de la ciencia por la filosofía es necesaria ni realizable. La filosofía carece para Quine de toda posición privilegiada desde donde desarrollar juicios infalibles acerca de la ciencia. La posición *normativa* del empirismo lógico, como si debiera suministrar las reglas que los científicos deben seguir, es para Quine insostenible, así como la idea de que la epistemología es filosofía primera y autofundada.

Posteriormente a los trabajos seminales de Quine que hemos mencionado, la perspectiva de la naturalización de la epistemología encuentra desde los setenta un desarrollo gravitante en la filosofía de Davidson, quien elabora, colocándose precisamente en un registro de continuidad con Quine, lo que denomina «el tercer dogma del empirismo», definido como «el dualismo del esquema y el contenido» (Davidson, 1984a). Lo que Davidson entiende por este «tercer dogma» es la idea de que el conocimiento resulta de la articulación de un esquema, pre-dado, con un contenido, por así decir en espera de ser organizado. Aunque podemos reconocer en el esquematismo kantiano un paradigma de este tipo de concepción atacada por Davidson, la misma impregna de hecho toda la comprensión epistemológica contemporánea en la que el conocimiento o el mero lenguaje resultan de

relaciones estructurantes entre, por un lado, formas puras y, por el otro, contenidos por así decir brutos de la realidad[32].

Davidson opone a esta noción del conocimiento su propia idea holista, en términos de teoría coherentista. La misma excluye a la vez la idea de la evidencia de los datos sensibles como justificación extralingüística o no-interpretada de nuestras creencias —lo único que puede justificar una creencia es para Davidson otra creencia (Davidson, 1983)— y el respaldo del conocimiento en esquemas conceptuales (categorías lógicas, universales epistemológicos, etc.). En los términos de su teoría, que aquí sólo podemos mencionar, Davidson despliega su propia idea de «interpretación radical» (como radicalización de la teoría de la «traducción radical» de Quine) definida a partir de la interacción triangular entre los nativos y el intérprete (con sus creencias y deseos) y los objetos mediados, en el marco de una hermenéutica naturalizada. Resulta de esto que no existe un procedimiento neutro ni trascendental de interpretación para describir el lenguaje o el conocimiento, sino que la comprensión intersubjetiva implica siempre un círculo hermenéutico que parte de creencias y es experimentado una y otra vez hasta alcanzar la transacción que se estima adecuada. Esta posición es la que Rorty estimó como decisiva para la confección de un «vocabulario pragmático» de la filosofía que subvirtió el privilegio representacionista de la filosofía y la ciencia.

c) El carácter políticamente interesado de la filosofía y su subordinación a la democracia

La tercera figura de la des-trascendentalización del giro lingüístico toma nota de lo que considera, por así decir, la defunción del paradigma fundacionista, resultante al cabo de los dos momentos anteriores (el wittgensteiniano y el quineano-davidsoniano), para invitar a abandonar la interpretación epistemológica e intelectualista de la filosofía y moverla hacia una interpretación pragmáticamente interesada y performativa,

32. De hecho encontramos *ante litteram* denuncias del «tercer dogma» en las filosofías de Nietzsche (1978) y de Wittgenstein (1969). Nietzsche rebate la idea de la forma del lenguaje como opuesta a su contenido, entendiendo que una misma actividad metafórica yace bajo las formas más supuestamente puras y abstractas del lenguaje y aquellas más abigarradamente empíricas y sensualistas. Wittgenstein, por su parte, desarrolla la metáfora del conocimiento como un canal cuyas paredes (que representan su estructura formal o epistemológica) se erosionan con el tiempo y se vuelven líquidas (es decir, empíricamente controvertibles), mientras que los flujos líquidos (que representan el conocimiento empírico) se sedimentan y dan lugar a rígidos arrecifes (estructuras formales) (Wittgenstein, 1969).

en los términos de la apertura discursiva y argumental acerca de lo que debemos tratar de hacer en nuestras sociedades modernas para mejorar nuestra situación presente. De esta manera, la filosofía queda comprendida dentro de las funciones generales de la democracia y de la discusión pública, que cobra prioridad y le brinda sentido: es en los términos de la mediación de la filosofía para viabilizar y mantener la conversación acerca del futuro común, que la misma puede entonces ser legitimada[33]. Esta comprensión metafilosófica pertenece, como se habrá presentido, al mayor ironista contemporáneo de la filosofía anglosajona: Richard Rorty. Pero es en particular el último Rorty, a partir de su seminal trabajo de los ochenta, *Contingency, Irony and Solidarity* (1989), quien mueve la acción social al centro del tablero, como parte de una estrategia orientada a desplazar todo desde la epistemología y la metafísica hacia la cultura política, es decir, mover la filosofía desde las pretensiones apodícticas de conocimiento y auto-evidencia hacia las proposiciones prácticas y contingentes acerca de qué cosa es lo que puede hacerse para mejorar la situación presente (Rorty, 1999, 68). Entretanto Rorty caricaturiza las controversias metafísicas que ocupan a los filósofos profesionales en los departamentos de filosofía como enteramente subsidiarias del paradigma representacionista, subvertido por el giro pragmático: de este modo la discusión analítica acerca del realismo o el antirrealismo es enteramente parasitaria para Rorty del marco representacionista, es decir, de la idea pretendida de la teoría como copia o espejo de la realidad (Rorty, 1980), sin el cual el fondo mismo de la controversia acerca de la existencia de una realidad independiente de nuestro conocimiento pierde, según Rorty, su sentido[34].

De este modo, para Rorty, la tarea de la filosofía consiste en contribuir al desarrollo de las sociedades en cuanto organizadas a través de marcos seculares y liberal-democráticos. La tradición pragmatista de W. James y J. Dewey es precisamente interpretada en este sentido, a saber, no como dirigidas a reconfortar las rutinas académicas de los filósofos especialistas, sino como la contribución para la elaboración de un espacio transdisciplinario y democráticamente comprometido, en el contexto del proyecto político de la Ilustración, como cambio histórico de la auto-imagen (*Self-image*) de la humanidad (Rorty, 1999, 243-261 y *passim*)[35]. La noción ver-

33. Cf. Rorty (1992).
34. Cf. Rorty (1990).
35. En este sentido resulta sugerente el parecido de familia con la última mirada de Michel Foucault acerca de la Ilustración, donde Foucault invitaba a reivindicar por así decir su *ethos* sin su carga metafísica (cf. Foucault, 2001, [1984]).

tebradora de esta reformulación rortyana del papel de la filosofía es la idea de *consenso*, aunque no comprendida desde el marco de la pragmática trascendental, como articulada en un esquema de reglas procedimentales y universales de la argumentación, en el sentido de Apel y Habermas, sino como parte de un espacio hermenéutico, más propio de la tradición retórica y poética que de la lógico-argumental, en el sentido de no asumir un esquema de reglas dado *a priori*, sino la capacidad de las retóricas en conflicto para articular hermenéuticamente la dialéctica de forma y contenido, desde una tradición democrática que podemos comparar con la de los sofistas. En la vereda opuesta de esta perspectiva, se encuentra según Rorty la herencia platónica, que ha consistido siempre, para el norteamericano, en el intento continuado de legitimar las prácticas a partir de una autoridad intelectual jerárquica y enaltecida, fundada en la idea representacionista y apodíctica de la verdad. Pero esta imagen es precisamente la que el pragmatismo subvierte, en el mismo movimiento en el que subvierte el *representacionismo*, el esquema *correspondentista* de la verdad y la imagen de la esencia de los seres humanos como criaturas determinadas por el intelecto y el conocimiento teórico, cuya especificidad no animal consistiría en compartir con lo divino la capacidad del alma intelectual y contemplativa (Rorty, 1999, 261-277)[36]. Así, Rorty puede desplegar su *perspectivización* pragmática de la epistemología, retomando el horizonte de la contingencia y la des-neutralización del juicio, en la línea de Nietzsche y de la tradición hermenéutica. Su sentido transformista de la filosofía se orienta a su vez por una política de re-transfiguración del sentido común representacionista y jerárquico en aras de un nuevo sentido común, de tonalidad pragmática y anti-autoritaria, a través de un estilo que conjuga la energía reconfigurativa de la *Bildung* romántica y la tradición modernista norteamericana del pragmatismo. Quedará sin embargo planteada la crítica acerca de la posibilidad misma de separar abstractamente, dentro de la figura de la Ilustración, como hace Rorty, sus contenidos intelectualistas y teóricos acerca del valor de la verdad y de la emancipación por el saber, de sus contenidos políticos y prácticos en aras del progreso social y el mejoramiento práctico de la humanidad. Para parafrasear a Weber, la Ilustración no es un taxi que uno puede detener a voluntad, pensando que encontrará intacta la parte de recorrido que le interese utilizar. Dicho con otras palabras, una vez que se cae el ideal intelectual de la Ilustración, ¿desde dónde puede uno determinar el lugar de la luz y el

36. Véase asimismo Platón (2002).

lugar de la sombra, el lugar del progreso y el lugar de la reacción? Y el constreñimiento a la acción en ausencia de fundamentación ¿no sería simplemente un modo de impeler de manera autoritaria a resignar la búsqueda de un porqué y conformarse con estructuras de prácticas —en el mejor estilo de la *techné* criticada por Platón— que en adelante sólo se nos pueden ofrecer como ciegas o vacías de sentido, como en el mundo de Kafka?

3. CONCLUSIÓN

Hemos tratado en este estudio de examinar los giros filosóficos contemporáneos de la filosofía desde un ángulo *metafilosófico*, es decir, privilegiando la huella que estos giros han dejado en la comprensión del sentido y el papel de la filosofía. Se partió así de un análisis conceptual de la noción de giro filosófico, marcando las características salientes de la misma:

a) la noción de giro se tomó dentro del horizonte de la filosofía contemporánea, es decir, dentro del impulso postmetafísico que marcó a la filosofía desde la segunda mitad del siglo XIX y con relación al cual los giros conforman un «cambio de agujas», que brindan direccionamiento en un sentido (lógicamente) positivo, desde una herencia post-metafísica, dada en clave de determinaciones negativas o de ruptura con la filosofía moderna;

b) en un sentido sincrónico, un giro es transversal respecto de autores individuales e incluso de escuelas y/o doctrinas particulares. Desde este punto de vista, para emplear categorías del modelo de «espacios controversiales» (Nudler, 2004), un giro filosófico conforma una *refocalización* de impacto pluripersonal respecto de diferentes voces o doctrinas filosóficas;

c) pero precisamente, este aspecto acontecimiental permite analizar una dimensión diacrónica, planteando el carácter histórico y direccional de la idea de giro. Los giros filosóficos, desde este punto de vista, generan, si no un progreso, al menos una *direccionalidad* histórica en el filosofar, que sustrae la historia de la filosofía a la consabida imagen kantiana (y a la que Kant mismo no prestó mayor crédito que el de una figura retórica) de la arena de gladiadores en eterno empate y estancamiento.

En el marco de estas características, una primera hipótesis, de índole general, confirmada a lo largo del estudio, ha sido que los giros

filosóficos contemporáneos no dejan indemne a la filosofía, y que por ende admiten una dimensión é interés metafilosóficos muy claros. El *impulso postmetafísico* de la filosofía, que alcanza su expresión más radical en el pase del siglo XIX al siglo XX, impactó en las principales corrientes y figuras individuales del pensamiento contemporáneo: la fenomenología, el pragmatismo, el existencialismo, el positivismo lógico, la filosofía del lenguaje ordinario y el posestructuralismo. La consabida muerte o abandono de la metafísica es en el siglo XX responsable de una gravitación mayor de la metafilosofía. En efecto, caída la metafísica, la filosofía misma pierde sus contornos heredados y se ve envuelta en una crisis de sentido e identidad que hace saltar a la palestra, con inédita radicalidad y dramatismo, la discusión acerca de su propia naturaleza, de su sentido y su papel en la cultura contemporánea y, más radicalmente, de su posible acabamiento o final. Esta manera de abrir la discusión metafilosófica en el siglo XX, incluyendo en esta discusión la sospecha radical sobre la vigencia y el sentido mismo del filosofar, dan un contorno novedoso a la metafilosofía, y es en este horizonte en el que se inscribe la impronta metafilosófica del giro lingüístico.

No es que en épocas anteriores la metafilosofía no haya cobrado relevancia: de manera explícita o implícita los filósofos siempre han puesto en discusión su concepción de la filosofía en sus propias doctrinas y maneras de hacer filosofía. En cuanto actividad eminentemente reflexiva, la filosofía siempre ha contenido una metafilosofía, y esta última disciplina no es por ende un invento del siglo XX ni de la filosofía contemporánea. Sin embargo, hay un privilegio metafilosófico de la filosofía contemporánea, desde el momento en que la discusión de la naturaleza de la filosofía, informada por el abandono de la metafísica, como impulso o acontecimiento radical, abrió la sospecha acerca del sentido mismo del filosofar, dejando planteada, como posibilidad, la muerte y el acabamiento de la filosofía como tal. Esto da una impronta existencial a la metafilosofía, que involucra no solamente la concepción y el método de la filosofía, sino su identidad y existencia, su propio contorno y territorio, su legitimidad y carta de ciudadanía en el mundo actual, al lado de otras actividades efectivas y legitimadas como la ciencia, la tecnología o la política contemporáneas. Sólo en el alba del filosofar, con los griegos, la cuestión del territorio de la filosofía pudo haberse planteado con la radicalidad con la que parece interpelada la filosofía desde el impulso postmetafísico. Pero inclusive en el mundo griego, donde la fuerza de la discusión metafilosófica le vino a la filosofía de la novedad de lo que nace y del replanteo que genera

todo nacimiento, no estaba planteada la idea de la posible muerte de la filosofía, de su fin y acabamiento, y en esto el siglo XX conoce una radicalidad metafilosófica de mayor envergadura.

En este contexto, la inherencia metafilosófica del giro lingüístico ha cobrado particular resonancia, al dejar en claro la transfiguración del papel de la filosofía, a través de su cambio mayor, que involucra el pasaje del primer giro lingüístico al giro pragmático, planteado según las diferentes figuras de la des-trascendentalización de la filosofía, esto es, de una radicalización de la herencia post-metafísica de la filosofía, consumada con mayor precisión en el marco del giro pragmático:

1. con el primer giro lingüístico, se analizó el pase de la filosofía como conjunto de enunciados (de la tradición moderna) a la filosofía como *actividad* de análisis lógico del lenguaje, con sentido reconstructivo;
2. con el giro pragmático, en su figura terapéutica de la des-trascendentalización, se analizó el pase del análisis lógico del lenguaje con sentido reconstructivo y trascendental, a la terapia orientada a la disolución de los problemas filosóficos, originados en una mala inteligencia del lenguaje;
3. con el giro pragmático, en su figura naturalista de la des-trascendentalización, se analizó el pase de la epistemología como lugar de justificación *de jure* a la comprensión de la filosofía como absorbida en las ciencias naturales, en particular en la psicología conductista, con foco en la observación descriptiva de la relación entre la evidencia disponible y la elaboración de teoría;
4. con el giro pragmático, en su figura política de la des-trascendentalización, se analizó la comprensión ironista y retórica de la filosofía, como mediación conversacional, no fundacionista, en el espacio público, orientada a mantener y reproducir el pluralismo liberal democrático.

Este estudio metafilosófico del giro lingüístico, que por razones de espacio ha debido limitarse al primer giro lingüístico y al giro pragmático del giro lingüístico, y que no ha podido tomar las recepciones del giro lingüístico en las diferentes corrientes filosóficas del siglo XX, como la fenomenología existencial y el posestructuralismo francés, ha intentado de todos modos poner en evidencia, a través del giro lingüístico, el impacto metafilosófico de la post-metafísica, tendencia en la que una figura como la analizada *des-trascendentalización de la filosofía* cobra todo su significado. Irónicamente, la metafilosofía va cobrando mayor gravitación a medida que una cierta «crisis existencial» de

la filosofía se generaliza, en el sentido de la incertidumbre que arroja sobre los contornos de la filosofía la pérdida de su apoyatura trascendental y privilegiada. Pero ¿qué es la *metafilosofía* si no un pretexto para seguir filosofando en condiciones no trascendentales?

BIBLIOGRAFÍA

Apel, K. O. (1985), *La transformación de la filosofía*, vols. 1 y 2, Taurus, Madrid.

Ayer, A. (1993), *El positivismo lógico*, FCE, México.

Carnap, R. (1932), «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje», en Ayer (1993), 66-87.

Carnap, R. (1959), *The Logical Syntax of Language*, Adams & Co, Littlefield.

Carnap, R., (1967), *Meaning and Necessity*, University of Chicago Press, Chicago.

Couturat, L. (1901), *La logique de Leibniz (D'après des documents inédits)*, Félix Alcan, Paris.

Davidson, D. (1983), «A Coherence Theory of Truth and Knowledge», en D. Henrich (ed.), *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Klett-Cotta, Stuttgart.

Davidson, D. (1984a), «On the Very Idea of a Conceptual Scheme», en Id. (1984b), 183-198; original en *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 47 (1974).

Davidson, D. (1984b), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford UP, Oxford.

Dummett, M. (1993), *Origins of analytical philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Egginton, W. y Sandbothe, M. (eds.) (2004), *The Pragmatic Turn in Philosophy. Contemporary Engagements between Analytic and Continental Thought*, State University of New York Press, Albany.

Fann, K. T. (1992), *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Tecnos, Madrid.

Foucault, M. (2001), «Qu'est-ce que Les Lumières?», en *Dits et Ecrits*, Gallimard, Paris.

Frege, G. (1972), *Conceptual Notation and Related Articles* [1879], Clarendon Press, Oxford.

Frege, G. (1973), «Sobre el sentido y la denotación» en Simpson (1973), 3-27.

Frege, G. (1978), *The Foundations of Arithmetic* [1884], Oxford.

Frege, G. (1979), *Posthumous Writings*, ed. Hermes, Kambartel y Kaulbach, Basil Blackwell, Oxford.

Frege, G. (1980), *Philosophical and Mathematical Correspondence*, ed. de McGuinness, University of Chicago Press, Chicago.

Gadamer, H.-G. (1993), *Verdad y método,* 2 vols., Sígueme, Salamanca.
Heidegger, M. (2006), *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid.
Hiley, D. R., Bohman, J. y Shusterman R. (1991), *The Interpretative Turn. Philosophy, Science, Culture*, Cornell University Press, Ithaca.
Hume, D. (2000), *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford UP, Oxford.
Husserl, E. (1954), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phaenomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag.
Kant, I. (1960), *Crítica de la razón pura*, Losada, Buenos Aires.
López de Santamaría Delgado, P. (1986), *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta*, Herder, Barcelona.
Naishtat, F. (2005), «Revolución, discontinuidad y progreso en Kant. Revolución copernicana y revolución *asintótica* en la filosofía crítica»: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXXI/2, 281-299.
Nietzsche, F. (1978), *Verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid.
Nudler, Ó. y Naishtat, F. (comps.) (2003), *El filosofar hoy*, Biblos, Buenos Aires.
Nudler, Ó. (2004), «Hacia un modelo alternativo de cambio conceptual: espacios controversiales y refocalización»: *Revista de Filosofía*, 29/2, 7-19.
Platón (2002), *Alcibiades*, Flammarion, Paris.
Popper, K. (1963): «La naturaleza de los problemas filosóficos y sus raíces en las ciencias», en *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Paidós, Barcelona.
Quine, W. V. O. (1960), *Word and Object*, MIT Press, New York.
Quine, W. V. O. (1964), «Two Dogmas of Empiricism», en *From a Logical Point of View*, Harvard UP, Cambridge, Mass; trad. española, Buenos Aires, Hyspamérica, 1984.
Quine, W. V. O. (1969), «Epistemology Naturalized», en *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia UP, New York.
Rehg, W. y J. Bohman, J. (eds.) (2001), *Pluralism and the Pragmatic Turn. The Transformation of Critical Theory*, MIT Press, Cambridge, Mass.
Rorty, R. (1980), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton UP, Princeton; trad. española, Cátedra, Madrid, 1989.
Rorty, R. (1982), *Consequences of Pragmatism: Essays: 1972-1980*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
Rorty, R. (1985), «Epistemological Behaviorism and the De-Transcendentalization of Analytic Philosophy», en R. Hollinger (ed.), *Hermeneutics and Praxis*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 89-121.
Rorty, R. (1987), «Pragmatism and Philosophy», en K. Baynes, J. Bohman y T. McCarthy (eds.), *After Philosophy. End or Transformation?*, MIT Press, Cambridge, Mass., 26-66.
Rorty, R. (1990), «Pragmatism as Anti-Representationalism», en J. P. Murphy (ed.), *Pragmatism. From Peirce to Davidson*, Westview Press, Boulder, Co, 1-6.
Rorty, R. (1992), «La prioridad de la democracia sobre la filosofía», en G. Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona, 31-61.

Rorty, R. (1998), *El giro lingüístico. Dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística* [1967], Paidós, Barcelona.
Rorty, R. (1999), *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London.
Russell, B. (1924), «Atomismo lógico», en Ayer (1993), 37-59.
Russell, B. (1973), «Sobre el denotar» [1905], en Simpson (1973), 29-48.
Sandbothe, M. (2000), «Die pragmatische Wende des Linguistic Turns», en *Die Renaissance des Pragmatismus. Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie*, Velbrück Wissenschaft, Weilerweist, 96-126.
Sandbothe, M. (2004), «The pragmatic Twist of the Linguistic Turn», en W. Egginton y M. Sandbothe (eds.), *The Pragmatic Turn in Philosophy*, State University of New York, Albany, 67-91.
Schlick, M. (1930-1931), «El viraje de la filosofía», en Ayer (1993), 59-65.
Simpson, T. (1973), *Semántica filosófica: problemas y discusiones*, Siglo XXI, Buenos Aires.
Stroll, A. (2007), *Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Columbia University Press, Delhi.
Waismann, F. (1956), «Mi perspectiva de la filosofía», en Ayer (1993), 349-385.
White, H. (2003), *El texto histórico como artefacto literario*, Paidós, Barcelona.
Whitehead, A. N. (1929), *Process and Reality*, Macmillan.
Wittgenstein, L. (1967), *Zettel*, Basil Blackwell, Berkeley.
Wittgenstein, L. (1969), *On Certainty*, Harper & Row, New York.
Wittgenstein, L. (1979), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid.
Wittgenstein, L. (1999), *Investigaciones filosóficas*, Altaya, Barcelona.

LA CUESTIÓN DEL MÉTODO EN FILOSOFÍA

Samuel Manuel Cabanchik

> «El método filosófico tiene una propiedad antiagustiniana: uno sabe muy bien lo que es el método filosófico correcto mientras no está haciendo filosofía, pero a menudo no lo sabe cuando está comprometido con un problema filosófico dado. Por ello, no podemos hacer metafilosofía sin discutir problemas filosóficos específicos»
>
> (Oscar Thend, referido por Héctor-Neri Castañeda).

1. MÉTODO, FILOSOFÍA Y METAFILOSOFÍA

La cuestión del método en filosofía puede entenderse de diversas maneras, por lo que conviene distinguirlas para circunscribir desde un comienzo el sentido en el que nos ocuparemos de ella en este artículo.

Como cuestión general, la pregunta por el método es una pregunta importante de la filosofía. En este caso, se tratará de fijar un concepto general de método. Sin embargo, es difícil que el desarrollo vaya demasiado lejos hasta tanto no se especifique un campo de aplicación y una finalidad como componentes propios del mencionado concepto, de lo contrario resultará muy pobre.

A su vez, la delimitación del campo y la de la finalidad se combinan de distintos modos. En cuanto al campo, la pregunta inquiere, por caso, por el o los métodos en ciencia, en arte, en filosofía, etc. Ya dentro de cada uno de estos ámbitos deberá determinarse la orientación de la pregunta, lo que supondrá relacionar al método con el objetivo que se aspira alcanzar en la aplicación del mismo.

Un segundo sentido de la pregunta es si puede darse una respuesta general para luego simplemente especificarla o si se trata de preguntas/respuestas distintas según sea esa especificación. Por ejemplo, podría sostenerse que no hay una cuestión general acerca del método sino varias, más específicas, como por ejemplo: «¿cuál es el método científico?» «¿Hay un solo método de conocimiento?» y cosas por el estilo.

Un tercer sentido es si dentro de la filosofía corresponde o no hablar de método. En caso en que se adopte como legítimo hablar de «método o métodos de la filosofía», todavía quedaría por resolver si cabe distinguir un nivel filosófico y uno metafilosófico de la pregunta. En el presente artículo nos interesa especialmente la cuestión metafilosófica del método, pero la misma se presenta inextricablemente unida a las otras dimensiones del problema, por lo que comenzaremos por desbrozar el camino hacia el planteo propiamente metafilosófico tratando previamente las otras modalidades con las que se presenta la cuestión.

1.1. *Concepto de método*

Para caracterizar este concepto conviene utilizar la forma adjetiva de la palabra. Preguntaremos entonces de qué decimos primariamente que es o debe ser metódico/a y qué quiere decir que lo sea. Básicamente, «metódico» se dice de un procedimiento aplicado en ciertos contextos y con cierta finalidad. Cuando aparecen otros usos, por ejemplo al afirmar de una persona que es metódica, o cuando se habla del «método de la ciencia», puede reducírselos a la forma adjetiva básica. En efecto, si se dice que una persona es metódica, deberá aclararse en qué sentido lo es, con lo que se llegará a la especificación de su modo de conducirse en tal o cual circunstancia o en general. Así, llegamos a una expresión del tipo «procede metódicamente» o «se conduce metódicamente», referida a la persona del caso. Entonces, de lo que se predica la condición de metódico es de ese proceder o de ese modo de conducirse la persona.

En el caso del uso de la forma sustantiva de la palabra, en expresiones como «método de la ciencia» o similares, la reducción opera en dirección del contexto de descubrimiento o bien dentro del contexto de justificación o validación. En el primer caso, de lo que se dice que es metódica es de la manera en que se busca y obtiene el conocimiento científico; en el segundo, del modo en que se justifican o validan tales presuntos conocimientos. Nuevamente, llegamos a la forma básica en la que, independientemente de la diferenciación de contextos —o incluso con prescindencia de si se acepta o no esta clásica diferencia— «metódico/a» se predica de un modo o manera de proceder con vistas a obtener algún resultado[1].

1. Para la aplicación de la distinción de contextos a los fines de definir el método científico cf. Rudner (1973). Allí, este autor propone distinguir *método* de *técnica* identificando el método con el contexto de validación de la ciencia y la técnica con

Ahora bien, ¿qué se sostiene al aseverar de un procedimiento que es metódico? Fundamentalmente que es *regular* y que su aplicación puede ajustarse a *criterios de corrección*. Cuanta mayor sea la conciencia de la «metodicidad» de un procedimiento, mayor será la dependencia de la determinación de la regularidad respecto de los criterios de corrección. En efecto, lo que podría considerarse un procedimiento regular o no regular en función de rasgos independientes de todo criterio de corrección, por ejemplo en virtud de características perceptivas similares o diferentes exhibidas por casos de una clase de conducta, podría en cambio contar o no como parte de la regularidad metódica desde el punto de vista de esos criterios. Pero la regularidad que se considerará metódica, será la que logre determinarse según ciertos criterios de corrección.

Un ejemplo trivial nos permitirá ilustrar el punto. Supóngase que un arquero de fútbol lanza la pelota siempre del mismo modo. Allí hay una regularidad identificada a través de semejanzas de percepciones. Incluso si una observación más fina de las mismas mostrara variaciones, podría recurrirse a un análisis científico del movimiento que determine con precisión la regularidad en cuestión. ¿Diríamos en este caso que el arquero procede metódicamente al lanzar la pelota? Creo que no; creo que diríamos que naturalmente tiende a repetir ciertos movimientos al lanzar la pelota. Para calificar dicha conducta de metódica, exigiríamos algún grado de conciencia intencional en la acción del jugador, o al menos la posibilidad de interpretar su conducta a partir de ciertos patrones de corrección.

Supongamos ahora que esa conciencia intencional está presente; incluso otorguemos al arquero un suficiente conocimiento de física, anatomía y fisiología para tener la teoría de su movimiento y una capacidad práctica para hacer todos los ajustes requeridos a fin de que sus movimientos sigan los patrones descriptos y explicados por la teoría. En este caso, movimientos que pudieran no ser perceptivamente similares, podrían sin embargo satisfacer las previsiones teóricas y, si el jugador está ajustando sus movimientos a esas previsiones, diríamos que está siguiendo un método en su proceder. De igual modo, procedimientos perceptivamente similares podrían contar como ejemplos de patrones distintos a la luz de un análisis más fino, con lo que dejarían de manifestar una regularidad metódica aunque tengan alguna regularidad desde otro punto de vista,

un procedimiento práctico predominante en el contexto de descubrimiento. Concluye que mientras hay un solo método científico, común al campo de las ciencias naturales y sociales, hay variación de técnicas según los campos, problemas y objetos (*ibid.*, 20-27).

pues no contarán como «hacer lo mismo» según la determinación del método que sigue el jugador[2].

Reuniendo entonces las notas características desarrolladas, definiremos provisionalmente método como un procedimiento regular en virtud de ciertos patrones que fijan criterios de corrección para su aplicación. Pero aún quedan determinaciones por explicitar. En efecto, un procedimiento así descrito variará en función del contexto, pero ¿qué incluye el contexto al que es sensible? Además de elementos propios de la situación del caso, que pueden hacer variar su aplicación, el método en sí variará en función de la finalidad a alcanzar y del objeto sobre el que se aplica. En nuestro ejemplo, el objeto es el lanzamiento de la pelota y la finalidad es que ésta llegue al destino previamente determinado por el jugador, pues sin estos elementos el método puede variar sensiblemente, como ocurriría si el jugador estuviera ejercitando su musculatura, en cuyo caso el objeto es el conjunto de los músculos a ejercitar y la finalidad su mejoramiento.

Ahora bien, objeto y finalidad componen un *problema a resolver* con la aplicación del método, es decir, el jugador se plantea resolver un problema con su proceder metódico, en este caso: cómo hacer que la pelota llegue de la mejor manera a destino. Integrando esta característica al concepto previamente alcanzado, definiremos método como *un procedimiento regular determinado por patrones de corrección y destinado a la resolución de problemas*. Lo que nos interesa ahora es indagar qué se sigue de este concepto para su aplicación al campo de la filosofía.

1.2. *Métodos, problemas y doctrinas*

Puesto que método y problema están conceptualmente conectados, la caracterización de los problemas a resolver afectará a la de los métodos que se empleen para su resolución. Y dado que los problemas componen ciertas relaciones entre el o los objetos y la o las finalidades que abarcan, nuestra inquisición debe dirigirse ahora a definir si hay *problemas filosóficos* que a su vez determinen métodos igualmente filosóficos destinados a su resolución.

En este punto reencontramos los otros sentidos con los que se presenta la cuestión del método en filosofía. En primer lugar, debe-

2. De todos modos, el requerimiento del conocimiento teórico no es necesario —y es poco natural dado el ejemplo, pues sería excepcional que muchos jugadores de fútbol sean a la vez científicos—. Las más de las veces, el jugador descubrirá el patrón de movimiento de manera práctica y, si está dotado para ello, podrá ajustar su movimiento a partir de dicha práctica, esto es, podrá proceder metódicamente.

mos abordar la cuestión de si hay o no problemas específicamente filosóficos. En segundo lugar, debemos considerar si, independientemente de esta cuestión, puede caracterizarse un tratamiento como filosófico de problemas no exclusivamente filosóficos, de modo tal que habilite a hablar de *métodos filosóficos*. Finalmente, quedará por decidir si el conjunto de estos problemas puede resolverse con independencia de las *doctrinas filosóficas* sustantivas que se sostengan tanto en relación con los problemas y a los métodos como a la naturaleza misma de la filosofía. Esta última cuestión es la dimensión específicamente metafilosófica de la cuestión del método en filosofía, pero su tratamiento exige que aclaremos previamente las otras preguntas para luego evaluar sus implicancias metafilosóficas.

Hay una manera aparentemente sencilla y directa de responder afirmativamente a la pregunta sobre si hay o no problemas filosóficos, consistente en recurrir al catálogo de problemas que nos ofrece la historia de la filosofía. Sin embargo, no es de gran ayuda proceder de este modo, pues la historia de la filosofía ofrece problemas de todo tipo: algunos que dejaron de ser inteligibles para la filosofía misma, otros que se transformaron en problemas científicos y otros que permanecen como patrimonio exclusivo de la filosofía. Ya esta clasificación y su justificación nos llevaría a tomar decisiones filosóficas, por lo que no podríamos extraer su condición de filosóficos de consideraciones que no apelen a una idea previa de lo que es y lo que no es filosófico, posibilidad ésta que es la que estamos intentando explorar.

Más promisorio es identificar una dimensión filosófica de ciertos problemas. Recurrir a ejemplos paradigmáticos será de gran ayuda. Problemas como los del continuo, la caracterización racional de la acción individual y colectiva, el origen y la naturaleza del lenguaje, las relaciones conceptuales y/o empíricas entre fenómenos mentales y físicos y muchos otros más, admiten tanto una formulación y un tratamiento científicos como filosóficos. El primero de ellos es en ciertos términos un problema matemático, pero extendido más allá del campo de la matemática conserva un núcleo propiamente filosófico, como cuando se advierte la necesidad de aplicar las teorías y modelos matemáticos a cuestiones relativas a los vínculos entre geometría, física y psicología o, todavía de una forma más radical, cuando se enfrenta el problema de la decibilidad o indecibilidad de la verdad y del conocimiento de la hipótesis misma del continuo. Por su parte, el estudio de la acción racional es un punto de intersección y articulación de recortes epistémicos que remiten a los estudios psicológicos, sociológicos y económicos, ninguno de los cuales agota el problema del concepto mismo de acción, agencia y racionalidad, como también

el problema de si las acciones colectivas lo son de agentes colectivos o si es posible atribuir acción colectiva a agentes individuales y, en cualquier caso, cómo se distinguen acción individual y colectiva. El tercero de los problemas mencionados se articula en investigaciones en torno de la etología, las teorías filogenéticas, la psicología y la lingüística, pero también retiene una naturaleza específicamente filosófica que anuda aspectos lógico-formales, semánticos, pragmáticos e incluso ontológicos, antropológicos y políticos. Finalmente, el último de los problemas ha dado lugar recientemente a un campo de indagación en las llamadas ciencias cognitivas, en el que se plantean complejas relaciones entre neurología, psicología, lingüística y estudios computacionales.

El núcleo filosófico de tales problemas consiste en la mayor visión sinóptica conceptual a la que aspira la filosofía en relación con ellos. Es propio de esta visión sinóptica focalizar sus preguntas en los aspectos conceptuales más generales implicados y en sus mutuas articulaciones, no limitadas a las disciplinas específicas. Pero esta visión sinóptica requiere los insumos teóricos que las distintas ciencias pueden aportarle. Así, en este sentido la filosofía se ubica en un campo de búsqueda del conocimiento junto a y articulado con las ciencias, no disyunto de o incluso opuesto a ellas.

Pero cabe preguntarse si no hay problemas exclusivamente filosóficos o perspectivas filosóficas globales que ubican a ésta en un nivel completamente distinto al plano del conocimiento científico. La respuesta a esta cuestión no puede sino ser propiamente metafilosófica, pues implica una decisión acerca de la naturaleza misma de la filosofía. A su vez, se presentan dos opciones ante esta nueva cuestión: admitir una caracterización de los problemas exclusivamente filosóficos sin un compromiso doctrinario específico o sostener, por el contrario, que cualquier respuesta implicará un compromiso con alguna doctrina filosófica sustantiva.

Manuel Comesaña ha sostenido que hay problemas exclusivamente filosóficos y que una de sus características es que son absolutamente no solucionables. Ejemplos de estos problemas serían, desde su perspectiva, el problema de «si hay un mundo externo, el problema de la inducción, el problema mente-cuerpo, el problema de los universales, los problemas expresados por las preguntas '¿qué es el conocimiento?', '¿qué es la verdad?', '¿qué es la filosofía?', etc.» (Comesaña, 2003, 135). Más allá de que no cabe esperar consenso unánime para todos sus miembros, de las controversias inevitables dadas sus posibles diferentes formulaciones y de que se trata por otra parte de una lista abierta, es un muestrario razonable

de ejemplos de problemas filosóficos sujetos siempre a las interminables controversias propias de la historia de la filosofía y, como afirma el propio Comesaña, es una inducción razonable concluir que seguirá siendo así si de hecho así ha sido a lo largo de la historia de la filosofía.

No es objeto de este artículo intentar caracterizar en general la naturaleza de los problemas filosóficos, ni siquiera formular una hipótesis de por qué los aquí mencionados u otros similares comparten el rasgo de no ser solucionables. Lo que sí es pertinente para nuestro tema es señalar que una hipótesis plausible acerca de ellos es que si se encontrara un método para tratarlos, uno que gozara al menos del consenso de la comunidad filosófica, o bien se volverían solucionables, o bien se lograría clarificar en qué radica su índole filosófica y por qué no son solucionables.

Esta conjetura nos lleva a afirmar que muchos de los problemas que se presentan dentro de las obras de los filósofos contienen aspectos que dan lugar a reformulaciones de esos mismos problemas tales que habilitan un tratamiento metódico dentro de alguna teoría científica, pero que junto a éstos hay otros aspectos cuya naturaleza es tan *básica*, *límite* y *general* que no cabe ningún tratamiento metodológico de los mismos que no dependa, a su vez, de alguna tesis metafilosófica que no puede ser enteramente justificada fuera de la doctrina que se ha adoptado.

Si nuestra conjetura es correcta, debemos concluir que, dado que un método es un procedimiento para la resolución de problemas y que hay aspectos constitutivos de los problemas filosóficos que no pueden tratarse sin un compromiso metafilosófico específico, *la cuestión del método en filosofía requiere ser tratada en el plano metafilosófico*. En otras palabras, la determinación de si hay métodos propiamente filosóficos y de cuáles serían, depende a su vez de tesis metafilosóficas acerca de la naturaleza de los problemas filosóficos y de la filosofía como tal.

1.3. *La filosofía como teoría y como práctica*

Dada la tendencia a distinguir entre filosofía teórica y filosofía práctica, podría olvidarse que la filosofía desde sus comienzos integró en una misma búsqueda cognoscitiva tanto *fines* teóricos como prácticos, como lo atestigua ejemplarmente el legado socrático a través de la obra de Platón —y la propia filosofía de éste, como también la de Aristóteles—. Por otra parte, junto a la mencionada distinción de fines se halla una diferenciación posible entre *problemas* de filosofía

teórica y de filosofía práctica. Pero la distinción entre fines y entre problemas filosóficos teóricos y prácticos no implica distinciones metodológicas paralelas.

Distinta es la situación que plantean aquellas obras filosóficas que sostienen concepciones *metafilosóficas* según las cuales la filosofía no puede ni debe ser teorética dado que no aportaría conocimiento positivo sobre el mundo —Wittgenstein (1922) y (1953) paradigmáticamente—, porque dichas obras, si bien proponen y desarrollan problemas conceptuales de inveterada raigambre en la tradición, para cuyo tratamiento no pueden prescindir de alguna clase de procedimiento metódico acorde a dichos problemas, condicionan la orientación metodológica legitimada.

Tenemos aquí un claro contraste entre la cuestión filosófica y la metafilosófica del método. Por ejemplo, si un filósofo plantea que el objetivo de la filosofía es construir definiciones estrictas de ciertos conceptos, puede adoptar un método uniforme para alcanzarlo, sea que se ocupe de conceptos morales, políticos, físicos o lógicos. Incluso dos filosofías, una de las cuales pretenda transformar las condiciones sociales y otra de las cuales aspire a conocer la estructura de la realidad, pueden adoptar para sus respectivos fines un método teorético común. En todos estos casos, la filosofía puede conservar un papel cognoscitivo.

Diferente parece ser la situación cuando una obra filosófica se desarrolla, por así decir, contra la filosofía misma, al menos contra cualquier concepción que le atribuya valor cognoscitivo positivo en relación con alguna clase de hechos —en un sentido muy vago y general de esta palabra—. En este caso, la distinción metafilosófica entre filosofía teórica y filosofía práctica o, mejor aún, entre la filosofía como teoría y la filosofía como práctica, sí logra incidir en la discusión metodológica. Aunque el citado ejemplo del pensamiento de Wittgenstein es paradigmático y extremo, la historia de la filosofía nos ofrece otros ejemplos ya desde su época clásica, como el pirronismo o el epicureísmo en la antigüedad griega y romana, pero también en algunas expresiones filosóficas del lejano oriente y hasta en el pensamiento contemporáneo, como es el caso con algunas variantes dentro de la llamada filosofía de la existencia o incluso en el neopragmatismo rortyano.

Pero el contraste establecido entre concepciones metafilosóficas teoréticas y prácticas cobra un significado más amplio y profundo cuando se la inserta dentro de una perspectiva metafilosófica más integral. Encuentro esta perspectiva en la propuesta de Nudler (1996; 2003), la que se inserta en un conjunto de reflexiones metafilosóficas que este autor viene desarrollando hace más de una década. En

el último de los trabajos referidos, Nudler propone el concepto de *tensiones filosóficas*. Estas tensiones se dan entre polos opuestos de atracción de la atención y el interés del filósofo. Las tres tensiones presentadas por Nudler en el referido trabajo son las siguientes: 1) entre unidad y diversidad de la filosofía; 2) entre la filosofía basada en el conocimiento común y la basada en el conocimiento científico; 3) entre orientaciones contrapuestas del filosofar (Nudler, 2003, 151). Pero a partir de su propio desarrollo, se vislumbra una conexión muy estrecha entre la segunda y la tercera —no sería difícil proyectar a su vez sobre la primera lo que las aproxima entre sí—. Nudler desarrolla la tercera de las tensiones a partir de una reelaboración crítica de una clasificación de las filosofías propuesta por Rorty (1991). El punto crítico de Nudler sobre Rorty es que éste no pone en mutua relación las tres orientaciones que reconoce —filosofía como ciencia, como metáfora y como política—, con lo que la dialéctica o tensión entre ellas se pierde, perdiéndose con ello una visión más rica y ajustada de la filosofía.

Creo muy acertada la crítica de Nudler. A partir de la misma y del concepto de tensión propuesto, cabe preguntarse cuál o cuáles son las tensiones específicas que se estructuran entre estas tres orientaciones. Mi conclusión es que la tensión fundamental entre las orientaciones se establece en términos de la filosofía como teoría y la filosofía como práctica. El «término medio» que construye la polarización es el conocimiento, según se lo adopte como teorético o práctico. Pero como ya hemos indicado y también señala Nudler (2003, 158, 160), algunas de las más importantes obras filosóficas de la tradición integraron ambos aspectos, permitiendo a la tensión hacer su trabajo en la constitución de sus respectivos pensamientos, de Platón a Kant, por citar extremos de un recorrido que, además, se erigen como ejemplos paradigmáticos.

Ahora bien, ¿qué se sigue de estas reflexiones para la presente indagación sobre el método? Que cuando se discute el tópico del método filosófico desde un punto de vista metafilosófico, es necesario tener en cuenta si la perspectiva metafilosófica en cuestión es de tipo *reductiva* —esto es, sólo deja en pie uno de los dos polos de la tensión— o es *integradora* —mantiene la tensión como constitutiva de la filosofía misma—. Atentos a estas consideraciones, en la próxima sección profundizaremos las relaciones entre filosofía y conocimiento desde un punto de vista metafilosófico al que debe ser sensible la reflexión sobre el método.

2. FILOSOFÍA, CONOCIMIENTO Y CRÍTICA

La pregunta por el conocimiento filosófico corre similar suerte que la pregunta por la naturaleza de la filosofía: ya debemos estar instalados en la filosofía para poder responderla, pues es de pleno derecho una pregunta filosófica o, si se prefiere, la única respuesta significativa, esto es, una que dé valor filosófico a la pregunta, será una respuesta filosófica. Es decir, saber qué clase de conocimiento —si alguno— aporta la filosofía, no es algo que pueda indagarse sin que de inmediato estemos discurriendo filosóficamente. Esta anticipación de la filosofía respecto de ella misma, nos hace girar en el círculo de la pregunta por la naturaleza de la filosofía superpuesto al círculo conformado por la cuestión acerca de si la filosofía es un instrumento de conocimiento y, en caso afirmativo, qué y cómo nos permite conocer. Este último círculo consiste en que primero debemos determinar filosóficamente qué significa conocer para luego poder concluir si la filosofía es o no un tipo de conocimiento. En consecuencia, no se puede inquirir sobre una cuestión sin que al paso nos topemos con la otra: el conocimiento filosófico y la investigación filosófica sobre el conocimiento se imbrican mutuamente. A continuación exploraremos algunas respuestas al problema del conocimiento para luego extraer las consecuencias metodológicas pertinentes.

2.1. *El conocimiento como problema*

El conocimiento como problema filosófico es básico con relación a la discusión metafilosófica del método en filosofía; en primer lugar, porque si se respondiera que no es posible conocer, la filosofía debería proponerse métodos para denunciar las ilusiones de conocimiento dondequiera que aparezcan y extraer las consecuencias filosóficas de la constatación de la imposibilidad de conocer, como hace el escepticismo por ejemplo. O bien debería darse procedimientos en función de otros fines, prácticos, como estéticos o políticos por caso. En segundo lugar, porque si se respondiera que sí es posible conocer, cabría luego preguntarse si hay conocimiento filosófico, es decir, si la filosofía es un instrumento de conocimiento. La respuesta por sí o por no a esta última pregunta también incidiría en las decisiones metafilosóficas sobre el método, pues entonces la filosofía tendría que procurarse métodos que aporten dicho conocimiento.

Desde luego, no es éste el lugar para resolver ninguno de estos dos interrogantes —si es posible el conocimiento y, en caso afirmativo, en qué consiste—. Lo que sí podemos y debemos responder es

qué consecuencias metodológicas se siguen de responder afirmativa o negativamente a la primera pregunta y, en el caso afirmativo, qué relaciones se establecen entre las distintas concepciones del conocimiento y el método o manera filosófica de conocer —o bien si hay o no diferencia entre el modo filosófico y otros modos—. En este apartado nos limitaremos a considerar sumariamente la refutación socrática y la duda cartesiana como dos métodos paradigmáticos respecto del conocimiento, para establecer comparaciones entre ellos que nos permitan avanzar en la comprensión de la cuestión del método en la filosofía.

Tanto el método socrático como el cartesiano afirman la posibilidad del conocimiento y reservan a la filosofía un papel estratégico en la justificación del mismo. Ambos interpretan que la meta del conocimiento es la verdad y que para alcanzarla es necesario proceder de un modo deliberado en su búsqueda, de acuerdo a los principios que sólo la propia filosofía puede o debe proporcionar. Ambos conciben también que el valor de practicar el método, precisamente por llevar a la verdad, radica tanto en el conocimiento que permite alcanzar como en la transformación existencial que efectúa en quien lo practica. (Sin embargo, esta integración entre la dimensión teórica y la práctica del conocimiento es parcial en la concepción cartesiana, ya que Descartes justifica la adopción de una «moral provisoria» antes de adquirir el conocimiento.)

Ahora bien, sobre el suelo de estas similitudes, se destacan importantes diferencias. El camino elegido por el método socrático es el de la refutación, mientras que el cartesiano es el de la duda; precisamente es en el modo en que cada uno concibe el concepto de su método en donde anidan esas diferencias. En cuanto al primero, coincido básicamente con la interpretación ofrecida por Nozick (1997) —cuyo espíritu ya había sido anticipado por Brochard (1940)— y en cuanto al segundo sigo de cerca la exposición de Williams (1995), aunque oportunamente señalaré mi desacuerdo con el modo en que este autor vincula ambos métodos.

La meta de la investigación es para la refutación socrática el conocimiento de la verdad. Conocer la verdad es estar en posesión de las respuestas a las preguntas «¿qué es *F*?», donde «*F*» simboliza, en principio, cualquier función proposicional. El logro inmediato de la refutación es ir eliminando las inconsistencias entre las creencias que se sostienen y entre éstas y aquello que ya se sabe, es decir, la parte de la verdad que ya se conoce. Lo que debe dar la respuesta a una «pregunta *F*» son las condiciones necesarias y suficientes para decidir si *F* se aplica a cualquier caso dado.

A partir de esta sucinta descripción de la refutación, enriquecida con el modo como Sócrates practica de hecho el método en los diálogos de Platón, se puede ya apreciar que el método supone las siguientes etapas: 1) hacer explícitas las creencias que ya se tienen; 2) revisarlas e identificar en ellas cuáles constituyen un auténtico saber; 3) eliminar las inconsistencias; 4) explicitar los resultados en términos de una definición de la función proposicional sobre la que se indaga; 5) aplicar dicha definición a casos relevantes para ponerla a prueba. En la situación ideal se arribará a la respuesta verdadera sobre el asunto objeto de indagación.

Por su parte, también la duda metódica tiene como meta el conocimiento de la verdad, pero no identifica dicho conocimiento con respuesta a preguntas «¿Qué es *F*?» sino a la posesión de juicios a los que se haya arribado por un camino que haga improbable —en el caso ideal imposible— que se los adopte a menos que expresen proposiciones verdaderas. Para ello el método debe suspender su adhesión a toda creencia sobre la que quepa una duda legítima de que garantice la satisfacción de esta condición. De esta forma, sólo certezas, esto es, creencias incorregibles quedarán en pie.

Las etapas del método cartesiano son entonces diferentes de las de la refutación socrática. Se las puede resumir de la siguiente manera: 1) abstenerse de asentir a toda creencia que no se manifieste como incorregible; 2) para aplicar «1)» no revisar una a una estas creencias potencialmente infinitas, sino los fundamentos por los cuales se las cree. (Esto a su vez consiste en identificar si el origen o fuente de las mismas garantiza que poseerán la propiedad de la incorregibilidad); 3) asentir sólo a aquellas que manifiesten clara y distintamente dicha condición de incorregibilidad; 4) una vez en posesión de alguna de estas creencias, utilizarla como criterio para la admisión de otras creencias.

Williams sostiene que el método cartesiano se propone resolver un problema anterior al método socrático (1995, 37-38), porque este último está interesado en las cualidades intrínsecas de las creencias objetos de la indagación, mientras que el cartesiano sitúa su cuestión en el paso previo de establecer las condiciones mismas de acceso a esas creencias por parte del investigador. Por mi parte pienso que hay una diferencia fundamental pero no es ésta, o no queda adecuadamente formulada en estos términos. La diferencia radica en que el método socrático *construye* por sí mismo, *dialécticamente*, las condiciones para arribar a la meta de la investigación, *a partir del análisis racional del contenido de las creencias*, mientras que el método cartesiano *establece un rasgo general* que cualquier creencia ha de poseer para ser aceptada, tal que *se impone* como único camino el

de la duda, volviendo *imposible* que el contenido de dichas creencias pueda ser el de una respuesta a una pregunta «¿qué es *F*?». (Piénsese que Descartes acepta el *cogito* antes de saber, precisamente, qué *fs* se le aplican, y de cara a desplegar esas *fs*, evita incluso la definición de *animal racional* para evitar el retorno de la duda.)

Presentados ya los dos métodos y expuestas sus semejanzas y diferencias, veamos las consecuencias que podemos obtener para nuestro tema. Ambas concepciones integran: *a*) doctrina filosófica sobre un problema filosófico específico, *b*) ejemplificación de la práctica metodológica a seguir para resolver el problema y *c*) tesis filosóficas y metafilosóficas más amplias que justifican «a» y «b». Lo que ambos tienen en común es una tesis filosófica y una metafilosófica: que el conocimiento es posible y que la filosofía es un instrumento fundamental para adquirirlo. Pero, por otra parte, difieren en doctrinas filosóficas muy amplias de orden metafísico, como es sabido —no es éste el lugar para desplegar estas diferencias—, y en la concepción metafilosófica sobre el modo en que la filosofía se articula con otros conocimientos teóricos y cómo éstos operan sobre la vida práctica. Es el conjunto de estas distintas doctrinas filosóficas y metafilosóficas lo que condiciona la visión del método que cada una de estas filosofías adopta.

La conclusión más importante a la que arribamos a partir de estas consideraciones es que ejemplos paradigmáticos de método filosófico como los presentados, integran todos los niveles a los que hemos hecho referencia, esto es, los términos en los que formula sus problemas, las doctrinas específicas que propone para resolverlos, las doctrinas filosóficas más amplias que sostienen y la concepción metafilosófica de la filosofía como tal. Una variación sustantiva en cualquiera de estos niveles podría variar la concepción del método. Esta situación ilustra la tesis que ya formulamos, acerca de que la cuestión del método en la filosofía no puede prescindir de la consideración integral de los vínculos que una filosofía establece entre los diferentes planos que la conforman.

2.2. *La filosofía como conocimiento*

El método socrático como una expresión de la filosofía clásica en sus orígenes, y el método cartesiano como paradigma de la filosofía moderna en su comienzo, cada uno a su manera se relaciona con una concepción del conocimiento y de la filosofía que conlleva afirmar la posibilidad del conocimiento en general y del filosófico en particular. En el primer caso, la *episteme* antigua vuelve anacrónico hablar de la continuidad entre ciencia y filosofía porque de hecho es anterior a

esa misma diferenciación sobre la que se afirma o niega continuidad. En el modelo platónico desarrollado más allá de la refutación socrática, esto es, la dialéctica propiamente dicha, la filosofía se ubica en la pirámide del conocimiento, luego de observar una pedagogía que ordena experiencias y conocimientos progresivamente. En ese orden, como se recordará, la filosofía y la matemática están muy próximas, pero aquélla es la única que puede darnos, recorriendo una a una el camino de la ideas, —de las preguntas/respuestas *Fs*, podemos decir— un conocimiento no hipotético.

Por su parte también el método cartesiano pone en relación matemática y filosofía, pero lo hace de distinto modo, pues es ahora la matemática, diferenciada hasta cierto punto de la filosofía, la que constituye un modelo para esta última. Aquí, el método filosófico es, en un sentido amplio, matemático (cf. Gómez Pin, 1996; Caimi, 2004).

Pero más allá de estas diferencias y muchas otras que debieran destacarse, lo fundamental es que ambos métodos fueron forjados en el marco de una concepción del conocimiento que sostenía —y que se sostenía en— *la unidad de la razón*. La refutación socrática y la dialéctica platónica se mueven en esta unidad como en su medio, mientras que Descartes debe poner en primer plano la cuestión del método porque en su época ya esta unidad se encuentra amenazada, pero no perdida. Dada la unidad de la razón, la filosofía, como instrumento cognoscitivo fundamental, no posee ni objeto ni métodos propios, exclusivos. Por el contrario, *el método de la filosofía es sin más el método de la razón* y su objeto es la realidad misma en sus múltiples articulaciones, sensibles e inteligibles, teóricas y prácticas. Como veremos a continuación, el panorama se presenta distinto desde fines del siglo XIX, aun cuando puedan trazarse paralelos con la situación que se presentaba a la filosofía en los comienzos de la modernidad.

2.3. *Crítica de los problemas filosóficos*

Acabamos de ver dos ejemplos paradigmáticos del método filosófico en su período clásico y en los comienzos de la modernidad. Ahora vamos a plantear el problema del método en filosofía en un contexto en el cual la unidad de la razón y la consiguiente unidad del método y del conocimiento se han roto. Lo haremos a través de la consideración de dos ejemplos: la intuición metafísica bergsoniana y la crítica del lenguaje wittgensteniana. Ambos son paradigmáticos de lo que se intenta mostrar, a saber: el paso de una concepción del método filosófico como conocimiento fundamental, a otra en la cual se vuelve en primer lugar *crítico*, sea que esta crítica se circunscriba a la filosofía

misma o también a su articulación con el conocimiento científico. En lo que sigue expondremos, del modo acotado y contextuado en el que lo hicimos antes con el método de la refutación socrática y el de la duda cartesiana, aquellos aspectos de las concepciones del método en ambos filósofos pertinentes para los fines de este artículo.

Uno de los filósofos que más contribuyó al desarrollo de la reflexión sobre el método en filosofía en la época contemporánea fue Bergson en muchos pasajes de sus obras. Deleuze (1987a) ha reunido algunos de los principales y ha dado cuenta del sentido de esta reflexión en (1987b), por lo que para nuestra exposición nos guiaremos por las obras referidas.

En el pensamiento de Bergson su concepción del método en filosofía depende masiva y estrechamente del conjunto de sus doctrinas filosóficas y metafilosóficas. Así, no puede separarse esa concepción del método de su doctrina de la duración, tal como ésta se desenvuelve a través de numerosas dualidades, como las de tiempo y espacio, memoria y materia, ciencia y filosofía, inteligencia e intuición, etc. (cf. Deleuze, 1987b, 18-19). Pero aquí deberemos hacer abstracción de muchos de esos contenidos doctrinarios, dados los fines que nos propusimos.

Comencemos por señalar que para Bergson el conocimiento es posible, que la ciencia y la filosofía son dos modos diferentes en los que ese conocimiento se adquiere y se articula, correspondiendo cada uno de ellos a aspectos diferenciados de la realidad. En consecuencia, cada una de ellas —ciencia y filosofía— debe tener un método propio capaz de dar cuenta del objeto que le compete. En el caso de la filosofía, el método es la intuición y «el objeto» es la duración. Deleuze discierne tres tipos de actos que dan forma a la intuición y que determinan a su vez lo que llama «las reglas del método» del bergsonismo (*ibid.*, 11). Nos limitaremos al primero de estos actos y a la regla correspondiente. Se trata de la crítica, el planteamiento y la creación de problemas. Así formula Deleuze esta regla: «aplicar la prueba de lo verdadero y de lo falso a los problemas mismos, denunciar los falsos problemas, reconciliar verdad y creación en el nivel de los problemas» (*ibid.*).

Despleguemos el contenido de esta regla. En primer lugar, afirma que, contra lo que suele pensarse, verdad y falsedad no se predican ni básicamente ni exclusivamente de los enunciados filosóficos. Los enunciados filosóficos pueden ser interpretados como respuestas o pretendidas soluciones a problemas, pero la tarea de la filosofía en este punto es distinguir los falsos de los verdaderos problemas, antes que evaluar las supuestas soluciones. Además, estas soluciones no

pueden comprenderse si no se las vincula a los problemas mismos a los que intentan dar respuesta.

Este primer contenido de la regla obliga a responder en qué consisten la verdad y la falsedad de los problemas. En resumen, un problema verdadero será aquél que se compone según las articulaciones de lo real, mientras que la falsedad radica o bien en plantear problemas inexistentes o bien en plantearlos deformando esas articulaciones. Es claro en este punto que la concepción y aplicación de esta regla depende de doctrina filosófica sustantiva, que no cabe desarrollar aquí[3], pero conviene al menos tener presente el diagnóstico bergsoniano respecto de las fuentes de las que surgen los falsos problemas: 1) mezclar órdenes de realidades diversas tratándolas como si fueran del mismo orden, 2) confundir lo que compete a la ciencia y la inteligencia con lo que compete a la filosofía y la intuición, 3) no ser suficientemente críticos con las formas de pensamiento condicionadas por el lenguaje común, las instituciones sociales y las costumbres impuestas por los requerimientos prácticos de la vida.

En segundo lugar, la regla destina a la filosofía a realizar dos tareas: la crítica de los falsos problemas y la invención de problemas verdaderos. Este es uno de los aspectos más originales del pensamiento de Bergson: la idea de que, dado que la intuición sigue la duración y el cambio, constitutivos de lo real, los problemas de la filosofía deben ser tanto creados como encontrados; en cualquier caso no están dados por el discurrir inteligente del lenguaje, por «la dialéctica».

El programa filosófico de Bergson se presenta como una crítica radical de la mayor parte de lo que hasta él mismo se tuvo por un modo correcto de filosofar, debido a que más allá de los méritos relativos de las grandes obras de la tradición, éstas no habrían realizado la crítica de los problemas, inducidos a pensar que las determinaciones de la realidad estaban ya dadas en las estructuras del lenguaje y el pensamiento naturales.

En resumen, el método de la intuición es para Bergson, en primer término, un procedimiento crítico que se aplica en gran medida a la filosofía misma, a su lenguaje, a los términos en que formuló y desarrolló sus problemas. Pero también pretende ser un método de conocimiento positivo de lo real, de aquel aspecto de la realidad que a la ciencia le estaría vedado. En ese sentido la configuración entre conocimiento, filosofía y método que encontramos en Bergson es

3. Bergson da y trata un buen número de ejemplos de falsos problemas: el de la nada, el de la intensidad, el de lo posible, el de la libertad. Cf. especialmente Bergson (1934). Para el desarrollo deleuzeano de este punto, cf. Deleuze (1987b, 13-18).

notablemente distinta de la que encontrábamos en nuestros ejemplos anteriores, pues ciencia y filosofía ya no comparten ni el objeto ni el método. Se conserva no obstante la idea de que la filosofía es un instrumento cognoscitivo, pero la verdad a alcanzar consiste antes en el planteamiento y la invención de nuevos problemas que en nuevas respuestas a problemas previamente dados, con independencia de la propia doctrina filosófica.

En una palabra, para Bergson la filosofía es crítica e invención de problemas, y su historia es la de errores, pseudoproblemas y teorías ilusorias que se tomaron por auténtico conocimiento al ser confundidas con la ciencia, de la que la filosofía como intuición metafísica debe ser rigurosamente separada. Hay en el pensamiento de Bergson, con todo, el anhelo de que los caminos de la ciencia y la filosofía converjan finalmente en una comprensión conjunta e integral de la realidad, pero sólo concebible si se respeta la distancia cualitativa entre ambos campos del conocimiento.

Consideremos a continuación la cuestión del método en la filosofía de Ludwig Wittgenstein. Resultará ejemplar respecto de la evaluación de cómo impactan en la concepción del método los complejos vínculos que se establecen entre el nivel filosófico y los distintos componentes del nivel metafilosófico[4]. A tal fin, expondremos las diferencias y semejanzas entre estas relaciones, tanto en la comparación entre los diferentes períodos de la filosofía de Wittgenstein como entre su último período y la filosofía de Bergson.

A lo largo de su obra, Wittgenstein varió su concepción del lenguaje y el significado sustantivamente, a consecuencia de lo cual otras doctrinas específicas también sufrieron variación. Sin embargo, de principio a fin concibió a la filosofía como *crítica del lenguaje* (T. 4.0031, IF, §§ 109-133). En conexión con esta tesis, también sostuvo a lo largo de toda su obra que la filosofía se distingue de la ciencia por su objeto, su método y su finalidad: mientras la ciencia resuelve problemas reales, la filosofía disuelve confusiones conceptuales originadas en la falta de comprensión del funcionamiento de la lógica y del lenguaje; por su lado la ciencia aporta conocimiento hipotético pero efectivo acerca de la realidad, mientras que la filosofía se limita a la descripción sinóptica

4. A pesar de que el propio Wittgenstein rechazó la distinción entre filosofía y metafilosofía (IF, 121), pienso que el sentido de este rechazo no es contradictorio con atribuirle un desarrollo explícito de las cuestiones metafilosóficas. En efecto, cabe pensar que, por el contrario, sus reparos obedecen a que su filosofía está concebida estratégicamente desde la perspectiva metafilosófica, esto es, a que su asunto es primariamente la naturaleza de la filosofía, en estrecho vínculo con unas pocas doctrinas filosóficas, básicamente concernientes a la naturaleza del lenguaje y el significado.

de las conexiones conceptuales ya presentes en el lenguaje natural (T. 4.111 y 4.112, IF, secciones citadas, especialmente § 109).

Sin embargo, su concepción de la filosofía como crítica del lenguaje —esto es, como elucidación de su funcionamiento a fin de lograr comprensión y de mostrar por qué las tesis filosóficas son, las más de las veces, expresión de la incomprensión de ese funcionamiento—, toma un sentido ligeramente diferente en ambos períodos de su obra a raíz de las diferencias operadas en ella en la concepción del lenguaje.

No es éste el lugar para dar cuenta de estos cambios, pero sí nos compete apreciar cómo impactaron en la concepción del método. En el primer período afirma:

> El verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada, sino aquello que se puede decir; es decir, las proposiciones de la ciencia natural —algo, pues, que no tiene nada que ver con la filosofía—; y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones. Este método dejaría descontentos a los demás —pues no tendrían el sentimiento de que estábamos enseñándoles filosofía—, pero sería el único estrictamente correcto (T. 6.53).

En el último período por ejemplo esto:

> El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero […] Aquel que lleva a la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen *a ella misma* en cuestión [...] En cambio, se muestra ahora un método con ejemplos y la serie de estos ejemplos puede romperse [...] Se resuelven problemas (se apartan dificultades), no un *único* problema. No hay un *único* método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias (IF, § 133).

La diferencia entre un período y el otro es la siguiente: en el *Tractatus* hay en última instancia *un* problema, *un* método, *una* finalidad y *una* estrategia: determinar la esencia general de la proposición es el problema, el análisis filosófico el método, trazar el límite de lo decible la finalidad y la estrategia es a la vez liberarnos del sinsentido filosófico y permitir la contemplación de lo que está más allá de lo decible —el campo práctico, por así decir—. En cambio, en las *Investigaciones filosóficas* hay *problemas* filosóficos específicos, esto es, las distintas confusiones conceptuales expresadas por ellos, y cada uno requiere una serie de *tratamientos* tan específicos como ellos mismos. Por su parte, la finalidad ya no es trazar el límite de lo decible sino lo-

grar la representación perspicua del funcionamiento real del lenguaje y la estrategia es terapéutica: tantas «terapias» como confusiones se detecten.

Para los fines de nuestro tema, importa advertir cómo una misma concepción metafilosófica general, según la cual la filosofía, a diferencia de la ciencia, no aporta conocimiento de verdades sobre el mundo sino que se agota en su capacidad crítica para lograr claridad conceptual, toma una distinta configuración metodológica a raíz de cambios doctrinarios. Esto muestra cuán compleja pueden ser las relaciones entre el nivel doctrinario y el nivel metafilosófico en sus distintos aspectos.

Si comparamos ahora la concepción wittgensteniana en su último período con la de Bergson, también apreciamos esta misma dialéctica compleja. En efecto, ambos filósofos conciben a la filosofía como una crítica de los problemas filosóficos a partir de un diagnóstico sobre las relaciones entre lenguaje natural, ciencia y filosofía. Sin embargo, las diferencias entre sus doctrinas filosóficas y entre sus concepciones estratégicas de la filosofía derivan en concepciones metodológicas completamente diferentes: la crítica del lenguaje en Wittgenstein, la intuición metafísica en Bergson.

Ahora bien, más allá de esas diferencias, en ambos la filosofía se ha vuelto crítica de los problemas filosóficos, los cuales se presentan como confusiones. Incluso en su diagnóstico acerca del origen de estos problemas hay un elemento común: los errores e ilusiones de la filosofía, ocasionados a su vez por una mala inducción del lenguaje natural. Debido a esto, la perspectiva metafilosófica adopta una posición estratégica en ambos, aun cuando deriven en concepciones muy diferentes de la filosofía y del método filosófico en particular. Además, tanto Wittgenstein como Bergson toman a la tradición filosófica como un catálogo de pseudoenunciados o verdades aparentes —sin embargo, subsiste en Bergson un espacio para la verdad filosófica, no así en Wittgenstein—. Finalmente, coinciden también en una distinción radical entre ciencia y filosofía, aunque se trate de distinciones diferentes en cada uno de ellos.

3. EL DEBATE CONTEMPORÁNEO

Hay dos operaciones básicas que toda filosofía debe realizar: determinar un concepto para lo no-filosófico y establecer su relación con ello. Dicha operación condiciona el conjunto de las doctrinas específicas y de la relación de éstas con todos los aspectos del nivel me-

tafilosófico, por lo que también la concepción del método estará en función de esta decisión fundacional.

Un excelente ejemplo de cómo este aspecto constitutivo de la filosofía afecta a la resolución del problema del método nos lo proporcionan algunas reflexiones de Hegel[5]. En efecto, en 1807 Hegel sostuvo que la filosofía es el movimiento mismo de lo real en su totalización y que, desde el punto de vista del todo, no cabe distinguir el método de la materia a la que éste se aplica. Según sus palabras: «El método no es, en efecto, sino la estructura del todo, presentada en su esencialidad pura» (1973, 32), y unas páginas después: «Esta naturaleza del método científico, consistente de una parte en no hallarse separada del contenido y, de otra, en determinar su ritmo por sí misma encuentra su verdadera exposición… en la filosofía especulativa» (*ibid*., 38).

En resumen, el «método» dialéctico hegeliano es, visto desde lo que se consideraría un método tanto en el ámbito de la ciencias formales o naturales como en la actitud natural del sentido común, la negación misma del método, al menos como una instancia separable del objeto mismo de la filosofía, identificada en esta perspectiva con lo real mismo en el todo de sus determinaciones conceptuales.

En los términos de la referida articulación filosófica entre filosofía y no-filosofía, la tesis de Hegel implica que nada queda afuera de la filosofía en su realización plena, ya que su concepción metafilosófica *identifica* filosofía y totalidad, de modo tal que no sería posible mantener como instancias realmente separadas investigación, método y objeto.

Sirva esta referencia a la obra de Hegel como introducción a un panorama más amplio que intentaremos esbozar a continuación: cómo se articula el problema del método en las distintas tradiciones del pensamiento contemporáneo, según se defina la relación que cada tradición establece entre la filosofía y su objeto o sustancia.

3.1. *Tradiciones y métodos*

Las tradiciones de pensamiento contemporáneo suelen ser identificadas con un método. Es claramente el caso de la fenomenología, la filosofía analítica y la hermenéutica, pero también, aunque de modo más vago, el de la teoría crítica (dialéctica), el pragmatismo (máxima pragmática, equilibrio reflexivo) y el postestructuralismo o posmodernismo (deconstrucción). Sin embargo, esta identificación es pro-

5. Agradezco a Francisco Naishtat haberme hecho reparar en la importancia de esas reflexiones.

blemática, porque una tradición se compone de complejas filiaciones y lealtades condicionadas por elementos teóricos y prácticos muy diversos, como coincidencias doctrinarias, rasgos de estilo y circunstancias institucionales. Así, el método es uno de esos componentes y, según sea el modo en que se integre a ellos, así será su incidencia en la determinación de la tradición correspondiente.

La primera cuestión que nos va a permitir esclarecer las relaciones entre tradiciones y métodos apunta a comprender, para cada tradición, si hay alguna relación entre la manera en que en la misma se establece la articulación entre filosofía y no filosofía, y la gravitación que la identidad del método juega en ella. Creo que esta relación existe y puede expresarse en la siguiente proporción: a mayor diferenciación entre filosofía y no filosofía, mayor es la uniformidad y el peso del método para la tradición del caso. Comenzar por los extremos será el camino más directo para desarrollar la idea.

A uno de esos extremos nos hemos referido al comienzo de esta sección. En efecto, en la dialéctica hegeliana se denuncia como ilusión la distinción entre el método como instrumento de aplicación cognoscitiva y el dato al que se aplica, precisamente porque para Hegel la filosofía es algo así como la totalización autoconciente de lo real mismo, mal podría entonces reconocer un dato independiente de sí misma asumiéndose a la vez como un método sin conexión de naturaleza con dicho dato.

En el otro extremo, limitándonos igualmente por el momento a sus instancias fundacionales como acabamos de hacer con la dialéctica, encontramos a las tradiciones analítica y fenomenológica. En ambas tradiciones, desde su origen en las obras de Frege y Husserl respectivamente, hay una importante elaboración del método, a efectos precisamente de que la filosofía logre recortar, a partir de un dato previo independiente, su objeto específico de conocimiento. En el caso de la filosofía analítica, el dato es el lenguaje y el objeto a obtener es el pensamiento expresado por él; para la fenomenología el dato es la experiencia conciente inmediata y el objeto al que se pretende arribar es la esencia de esa experiencia y la estructura de la conciencia en la cual se presenta esa esencia. Ambos métodos operan una *reducción* del dato y ésta es justamente la función del método, mientras que la concepción dialéctica opera por la *complejización* de un dato que se redefine a medida que crece su identificación con el proceso mismo que lo conoce al realizarlo.

El desarrollo posterior de las tradiciones mencionadas modificó algunas doctrinas originales e incluso algunos aspectos de la interpretación del método mismo, pero en ningún caso desmintió la relación

entre filosofía y no filosofía establecida por los principales maestros que las inauguraron.

Para apreciar en qué sentido esta relación es fundamental para la reflexión metafilosófica, consideremos la siguiente afirmación de G. Canguilhem: «la filosofía es una reflexión para la cual toda materia extranjera es buena, y, estaríamos dispuestos a decir, para la cual toda buena materia tiene que ser extranjera» (2005, 11). A propósito de esta frase comenta R. Esposito:

> Esto significa que está agotada toda práctica filosófica de tipo autorreferencial, endogámica, autocentrada; toda filosofía que pretenda asumirse a sí misma como su propio objeto o que pretenda que su objeto le sea «propio» —en vez de «común». Y esto en todas las formas en las cuales tal comportamiento auto-reflexivo se ha dado y continúa todavía dándose: la de la historiografía filosófica, la de la metafilosofía, la de la filosofía de la filosofía. Contra ellas Canguilhem nos quiere decir que el adentro de la filosofía es precisamente su afuera (Esposito y Nancy, 2006, 163).

Tanto el pensamiento de Canguilhem como el comentario de Esposito son complejos, pero es de interés para nuestro tema explicitar, aunque sea esquemáticamente, dicha complejidad. Lo que está en el fondo de esta reflexión es un concepto de filosofía cuyo argumento podría reconstruirse así: «la filosofía puede concebirse como relacionada con algún contenido que ella encuentra como ya dado, externo al concepto filosófico, o como un movimiento de autodiferenciación que, a partir de una instancia presuntamente 'originaria', se desdobla en un concepto filosófico y un contenido dado a pensar a partir de ese concepto. En el primer caso, el objeto de la filosofía, —en principio cualquier cosa que ella se representa en sus conceptos—, no le es naturalmente propio. Es más bien el trabajo filosófico posterior quien permitirá apropiarse de dicho contenido hasta constituirlo como propio. En el segundo caso, la determinación del contenido como originario es ya una determinación filosófica que el concepto constituye como *antecedencia real* para luego reencontrarlo como 'lo que ya le era propio y el trabajo filosófico deberá intentar recuperar'. Ahora bien, en ambos casos la filosofía existe siempre conducida sobre lo que no es ella misma pero que sin embargo está disponible para aplicarle sus conceptos. En efecto, la diferencia entre las dos opciones presentadas se establece entre una forma directa y una indirecta de construir el concepto filosófico en su relación con su contenido, *sea que éste comience por ser independiente o que sea constituido como independiente*. En el primer caso, el objeto se presenta como im-

propio para devenir propio luego; en el segundo, se construye como impropio para ser recuperado/apropiado en una instancia posterior. En consecuencia, 'su' objeto le es a la filosofía interno cuando ésta lo reconoce como externo, con lo que una suerte de dialéctica interior/exterior le es constitutivo al filosofar».

Más allá de la complejidad y corrección de esta reconstrucción del argumento que pudiera estar detrás de las observaciones de Canguilhem y de Esposito, nos permite avistar en qué sentido una práctica filosófica está condenada a autoesterilizarse cuando no reconoce esta dialéctica que la constituye. Todas las grandes tradiciones del pensamiento filosófico, pasadas o vigentes, lo han reconocido de una u otra manera. Cuando deja de ocurrir así, o bien la tradición se «escolastiza» en el peor sentido de la palabra, convirtiéndose en *puro método sin contenido*, o bien *se indiferencia* a tal punto de su contenido que deja de ser filosofía, al *sacrificar enteramente la potencia del concepto*. Precisamente, la filosofía analítica y cierta fenomenología corren el primer riesgo, mientras que la tradición crítica, el pragmatismo, la hermenéutica y el postestructuralismo corren el segundo. A continuación, en la sección siguiente, veremos cómo esta polarización amenazante se cristaliza en la oposición entre «analíticos y continentales».

3.2. *«Analíticos y continentales»*

La distinción entre filósofos analíticos y filósofos continentales es una consecuencia de su mutua oposición. Es decir, tal distinción sólo puede comprenderse como oposición. Ahora bien, ¿qué es lo que se opone en tal oposición? Un conjunto de cosas que incluye lengua, geografía, nacionalismos, instituciones, tradiciones, estilos, métodos (cf. D' Agostini, 1997, especialmente introducción y cap. 2).

Para nuestros fines, nos interesa la incidencia del método en esta oposición. Salta a la vista que mientras puede hablarse de «método analítico», no tiene sentido hablar de «método continental». Sin embargo, esto no debe llevarnos a concluir apresuradamente que la oposición es irrelevante para la reflexión metafilosófica sobre el método o bien que ésta no impacta en aquélla. Ocurre más bien que la fidelidad a un método —y el predominio de un estilo— caracterizan a la filosofía analítica, con relativa parsimonia frente a los contenidos, mientras que la recurrencia de ciertos contenidos aproxima entre sí a diversas tradiciones de la filosofía en el continente europeo, más allá de las diferencias metodológicas que tales tradiciones mantengan.

La versión prejuiciosa de esta confrontación se presenta más o menos en los términos siguientes. Del lado de los analíticos: «los filó-

sofos continentales pretenden hablar de grandes temas, sin definirlos con precisión, sin un claro método de tratamiento y sin criterios de corrección que permitan reducir el grado de arbitrariedad de las teorías». Del lado de los continentales: «los filósofos analíticos están sumergidos en una dinámica de problemas y discusiones cuya precisión es del tamaño de su irrelevancia y todo lo que pueden exhibir es un método mal fundado cuya aplicación no lleva a ningún resultado».

A pesar de su evidente tendenciosidad, hay un fondo de verdad en este tipo de descripciones, muy frecuentes en la cultura idiosincrásica de los departamentos de filosofía en los que toma cuerpo la oposición. Despojadas de sus aspectos más provocativos y deformantes, a lo que apuntan es a señalar las deficiencias que padece la filosofía cuando método y contenido se divorcian o cuando se conectan de cierta manera. Veámoslo más de cerca.

«Los analíticos» —la expresión entrecomillada pretende indicar que es una caracterización dentro de la oposición, de ningún modo puede aplicársela a todos los filósofos que se dicen analíticos o que pudieran definirse así a partir de algunos comunes denominadores mínimos— rara vez desarrollan una crítica de los problemas previa a e independientemente de la propia aplicación del método analítico. Por lo demás, tienden a tratar los problemas de los que la tradición ya los provee, con una marcada tendencia teorética, incluso respecto de las cuestiones pertenecientes a la llamada «filosofía práctica». «Los continentales», en general, tienen mayor conciencia del valor de los problemas, su trascendencia para la cultura en términos muy generales, con un creciente enfoque práctico pero sin una clara conciencia del método para su tratamiento, lo que amenaza con debilitar su potencia conceptual, al borrar las fronteras entre filosofía y ensayo —a esta altura de su despliegue, creo que la ensayística es un género no subordinado a ninguna disciplina en particular, aunque a veces pueda tener sesgos disciplinares que ameritan expresiones como «ensayo filosófico» «ensayo político», etcétera.

Por otra parte, la reflexión metafilosófica está mucho más desarrollada entre «los analíticos», al punto que entre «los continentales» se la descuida, ignora o aun desvaloriza. En una palabra, entre los primeros la filosofía tiende a cerrarse sobre sí misma; entre los segundos se abre a tal punto que arriesga perderse a sí misma. Ambos tipos de filosofía están constituidos dentro de paradigmas alejados entre sí de un modo que a veces hace difícil reconocer en unos y otros un mismo campo llamado «filosofía». ¿Qué valoración cabe hacer de este estado de cosas? Cualquiera sea esta valoración, ¿es posible tender puentes que enriquezcan a una filosofía por venir? Retomaremos

estos interrogantes en nuestra última sección, luego de sumariar los resultados obtenidos previamente.

4. CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS

Hemos partido de un concepto mínimo de método a fin de comenzar nuestra indagación acerca de la cuestión del método en filosofía. Más allá de los ajustes que deban hacerse a esa definición preliminar, creo que a partir de ella puede mantenerse, en primer lugar, que el concepto se aplica a la filosofía y, en segundo lugar, que una dimensión de dicho concepto es metafilosófica, pues como afirmé más arriba, la determinación de si hay métodos propiamente filosóficos y de cuáles serían, depende a su vez de tesis metafilosóficas acerca de la naturaleza de los problemas filosóficos y de la filosofía como tal.

Una tercera conclusión a la que arribamos es que el conocimiento como problema filosófico es básico con relación a la discusión metafilosófica del método en filosofía, por las razones ya señaladas (sección 2.1.). Según sea la respuesta a si es posible el conocimiento y si en particular, en caso de una respuesta afirmativa a la anterior cuestión, hay algo así como conocimiento filosófico, se seguirá una concepción del método filosófico como un instrumento del conocimiento de la realidad o como un instrumento esencialmente crítico, sea que esta crítica se circunscriba a la filosofía misma o también a su articulación con el conocimiento científico y con la cultura en general.

Luego, en un nivel más profundo, la cuestión del método en la filosofía adquirió su situación más estratégica al relacionársela con la articulación que una filosofía establece con lo no filosófico, —núcleo de la reflexión metafilosófica a mi entender—. La conclusión que alcanzamos a partir de ello, es que la filosofía pierde potencia tanto si se reduce a su método como si renuncia a toda conciencia metodológica. Ilustramos ambos extremos con la oposición entre «analíticos y continentales» (previamente ya habíamos concluido que no se puede identificar sin más método y tradición).

En dirección a formular perspectivas para el modo en que una reflexión sobre el método en filosofía pueda volver a potenciar la relevancia de ésta en la cultura, han de superarse oposiciones como la mencionada, pues en ella se confrontan precisamente los extremos que lo impiden: la hipertrofia metodológica y endogámica o la subordinación a las distintas formaciones culturales sobre las que la filosofía debiera construir su propia conciencia crítica.

Mi justificación de este juicio ya depende de mi propia perspectiva metafilosófica respecto de las relaciones entre filosofía y no filosofía. Sostengo que la filosofía se define como un rechazo de todo objeto y toda ley que no provenga de sí misma, lo que paradójicamente hace que siempre se desplace más allá o más acá de sí misma. Y es esta permanente tensión entre la reducción a su pureza y la apertura hacia lo que la atraviesa y la trasciende, lo que le da su especificidad.

A diferencia de las ciencias, que aceptan los límites que las constituyen, y de las artes, cuyo destino es perderlos constantemente, la filosofía vive en la tensión de tener que trazar ella misma, internamente, esos límites que necesita y no puede reconocer como simplemente dados y ajenos a su incumbencia —pues en principio todo le concierne.

En la necesidad de constituirse a partir de esos límites que ella misma debe darse, tiene sólo un justo medio entre los dos extremos que la amenazan: vivir en la tensión, esto es, ni sumergirse enteramente en lo no filosófico, ni replegarse sobre su propio cuerpo, lo que la dejaría inexorablemente sin sustancia. Tener conciencia crítica de sus métodos es aceptar esa tensión que le permite ser lo que debe ser[6].

BIBLIOGRAFÍA

Bergson, H. (1934), *La Pensée et le Mouvant. Essais et Conférences*, PUF, Paris.

Brochard, V. (1940), *Estudios sobre Sócrates y Platón* [1902], Losada, Buenos Aires.

Cabanchik, S. M. (2000), *Introducciones a la filosofía*, Gedisa, Barcelona.

Cabanchik, S. M. (2006), *El abandono del mundo*, Grama, Buenos Aires

Caimi, M. (2004), «Introducción», en R. Descartes, *Discurso del método*, Colihue Clásica, Buenos Aires.

Canguilhem, G. (2005), *Lo normal y lo patológico* [1943], Siglo XXI, México.

Castañeda, H.-Neri. (1980), *On Philosophical Method*, Nous Publications, 1.

Comesaña, M. (2003), «¿Para qué sirve la filosofía?», en Nudler (2003).

D' Agostini, F. (2000), *Analíticos y continentales* [1997], Cátedra, Madrid.

Deleuze, G. (1987), *Henri Bergson, memoria y vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze* [1957], Alianza, Madrid.

Deleuze, G. (1987), *El bergsonismo* [1966], Cátedra, Madrid.

Esposito, R. y Nancy, J.-L. (2006), «Diálogo sobre la filosofía por venir», en S. Cabanchik (2008), 161-181.

6. Para la importancia del concepto de límite en la filosofía desde el punto de vista metafilosófico, cf. Nudler (1996). Para el concepto de filosofía de la tensión, Nudler (2003). Un desarrollo de mi propia concepción metafilosófica puede encontrarse en Cabanchik (2000).

Gómez Pin, V. (1996), *Descartes. La exigencia filosófica*, Akal, Madrid.
Hegel, G. W. F. (1973), *Fenomenología del espíritu*, FCE, México.
Nozick, R. (1997), *Socratic Puzzles*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
Nudler, Ó. (1996), «Problemas filosóficos y filosofías del límite»: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, serie 3, vol. 6, n.º especial, UNICAMP, Brasil.
Nudler, Ó. (2003), «La filosofía como tensión», en Ó. Nudler y F. Nashtat (eds.), *El filosofar hoy*, Biblos, Buenos Aires.
Rorty, R. (1991), *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers II*, Cambridge University Press, Cambridge.
Rudner, R. (1973), *Filosofía de la ciencia social* [1966], Alianza, Madrid.
Williams, B. (1995), *Descartes: el proyecto de la investigación pura* [1978], UNAM, México.
Wittgenstein, L. (1922) *Tractatus Logico-Philosophicus*; trad. española, Alianza, Madrid, 1973.
Wittgenstein, L. (1953) *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford, 1958; trad. española, Altaya, Barcelona, 1999.

ARGUMENTOS FILOSÓFICOS

Mariano Garreta Leclercq

1

¿Cómo argumentan los filósofos? Los argumentos desarrollados por los filósofos, ¿poseen rasgos específicos que los hacen diferentes de los utilizados en otras disciplinas? Frente al estado crónico de disenso y controversia que caracteriza la filosofía, ¿puede sostenerse que los filósofos han sido capaces de formular buenos argumentos (argumentos válidos, correctos, dotados de valor cognitivo, etc.)? Lo anterior remite también a cuestiones previas. ¿Qué es un argumento?, ¿qué tipo de caracterización de la noción de argumento es más adecuada para abordar los planteos filosóficos? También parece necesario considerar un problema básico: ¿cuál es la relevancia de la argumentación en la filosofía?

Como podrá percibirse, se trata de cuestiones sumamente complejas y diversas que merecerían un tipo de tratamiento que, por razones de espacio y por la finalidad de la presente publicación, no resulta posible ni pertinente. Por otra parte, dado su estatus filosófico dan lugar al mismo tipo de disenso y controversia, presumiblemente insuperable, que reina en las restantes áreas del debate filosófico. La meta de este trabajo no puede ser más ambiciosa que la de ofrecer un tratamiento introductorio y de cierto modo, informativo, es decir, ofrecer al lector un mapa, provisorio e incompleto, que le permita iniciar la exploración de las problemáticas mencionadas.

La última pregunta presentada en el primer párrafo nos remite a una cuestión que, en cierta forma, podría ser considerada previa al propósito central de este trabajo. Para una importante tradición que podríamos denominar «filosofía analítica», resulta claro que la filoso-

fía consiste en una práctica eminentemente argumentativa. Por otra parte, si se hace una evaluación de tipo histórico, resultará evidente que los filósofos, desde los tiempos de los presocráticos a nuestros días, han formulado argumentos en defensa de sus posiciones o como herramientas de crítica a sus adversarios. Cualquiera familiarizado con la historia de la filosofía y con algunos debates actuales podría fácilmente, frente a una inesperada invitación de otro individuo, construir una lista de argumentos filosóficos entre los que probablemente incluirá, por ejemplo, las paradojas de Zenón, los argumentos críticos de Sócrates, expuestos en el marco de los diálogos de Platón, contra las posiciones de los sofistas; las críticas de Aristóteles a las doctrinas físicas de los filósofos presocráticos y a la teoría de las ideas de Platón; el argumento ontológico de Anselmo; las pruebas cartesianas del la existencia de Dios, el argumento cartesiano del sueño y la hipótesis del genio maligno; las críticas de Hume a las nociones de causalidad y substancia; los argumentos contractualistas de filósofos como Hobbes, Locke, Rousseau y Kant; los argumentos de Kant para probar la idealidad trascendental del espacio y el tiempo y la deducción trascendental de las categorías; el argumento contra la noción de lenguaje privado de Wittgenstein y contra la noción tradicional de regla; el argumento de la posición original del Rawls; la máquina de experiencias de Nozick; cerebros en cubeta y Tierra Gemela de Putnam; el cuarto chino de Searle; los antípodas de Rorty, etcétera.

Independientemente de que parezca poco convincente cuestionar la idea de que la argumentación ha desempeñado y desempeña un papel significativo en la reflexión y la práctica filosófica, no todos concuerdan con la idea de que deba atribuirse un papel preponderante. Si pensamos en el caso de filósofos como Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger, Derrida, Foucault, Deleuze, etc. —que podríamos reunir bajo el rótulo «filosofía continental»—, no parece muy convincente describir el corazón de sus propuestas o su estilo filosófico en términos de crítica y producción de argumentos. Estos filósofos probablemente deban ser caracterizados, según sugiere Rorty, como «críticos de la cultura», creadores de nuevos lenguajes y conceptos. Usando el vocabulario kuhniano, podría describirse su meta central como la de crear nuevos paradigmas, producir revoluciones conceptuales. Rorty vincula este tipo de estilo filosófico con la noción de «metáfora», entendida como una fuente legítima y, en cierta forma, fundamental, de nuevas creencias cuyas pretensiones de objetividad se constituyen como el resultado de un proceso posterior de literalización. Tal como lo interpreta Rorty, desde esta perspectiva, que atribuye a Heidegger, «el objetivo del pensamiento filosófico consiste en liberarnos del len-

guaje que usamos actualmente recordándonos que este lenguaje no es el de la 'razón humana' sino la creación de pensadores de nuestro pasado histórico» (Rorty, 1993, 34). Como consecuencia de ello, a diferencia de lo que ocurre en la filosofía analítica, en la cual el desarrollo de una capacidad especial para detectar errores argumentativos, lagunas lógicas, etc., prevalece, la filosofía continental suele conceder una importancia capital a la reconstrucción histórica, a la interpretación y redescripción de la tradición filosófica previa.

2

Al margen de la posibilidad de distinguir entre estos dos estilos filosóficos que acabamos de caracterizar y de la oposición y controversia entre ellos, no hay duda de que la práctica de criticar y producir argumentos ocupa un lugar importante, al menos en una tradición o en un conjunto de tradiciones filosóficas. No sólo puede citarse una extensísima lista de argumentos que han tenido un impacto significativo a lo largo de la historia de la disciplina, sino que existe también una amplia variedad de estrategias argumentativas más amplias, dentro de la que se inscriben dichos argumentos. Examinar algunas de ellas parece una forma adecuada para comenzar a abordar, aunque sólo sea en forma parcial, las cuestiones que formulamos en el inicio de este trabajo.

a) Parece natural, por razones históricas, empezar por el *élenjos* socrático. El *élenjos* es primariamente un tipo de refutación. El punto de partida suele ser una pregunta de la forma «¿Qué es X?», por ejemplo, «¿Qué es la moderación?», dirigida por Sócrates a sus interlocutores. Alguno de ellos responde la pregunta con la afirmación de una tesis determinada *p*. Un supuesto importante de este proceso dialógico es que los participantes manifiesten en forma sincera sus creencias. Luego, a través de una serie adicional de preguntas o de sugerencias, Sócrates logra con su interlocutor un acuerdo en la afirmación de otras premisas, digamos, *q* y *r*, que son lógicamente independientes de *p*. Normalmente este acuerdo no es respaldado por una argumentación independiente, basta con la simple aceptación de las nuevas premisas por parte del agente. Posteriormente Sócrates arguye que *q* y *r* implican no-*p*. El interlocutor de Sócrates ha incurrido en una contradicción y el filósofo concluye que *p* es falsa.

Especialmente en los diálogos juveniles de Platón, el resultado del *élenjos* parece ser puramente crítico. Luego de la refutación de

la posición de su adversario Sócrates reconoce que él no dispone tampoco de la respuesta correcta, reconoce reiteradamente su incapacidad para ofrecer el tipo de definición de la esencia, por ejemplo, de la justicia, la moderación o la piedad, que exige a sus interlocutores. Sin embargo, el carácter crítico del *élenjos* parece tener una cara positiva o constructiva, las creencias que resisten este examen crítico, aunque no puedan tener el estatus de un conocimiento infalible y certero, son superiores, desde una perspectiva cognitiva, a aquellas que deben ser abandonadas a lo largo del proceso. En tal sentido, Vlastos distingue dos clases de conocimiento, el conocimiento-certero (*certain-knowledge*), que es el tipo de conocimiento que Sócrates reconoce no ser capaz de alcanzar, y el conocimiento-elenctico (*elenctic-knowledge*), que se lograría cuando las creencias (verdaderas) que se suscriben han sobrevivido al reiterado testeo a lo largo de la investigación elenctica[1]. En las ocasiones en que Sócrates afirma poseer conocimiento se trataría sólo de este segundo tipo.

No resulta necesario un análisis muy profundo para percibir un problema en la estructura del *élenjos*. Si un agente afirma *p*, y luego suscribe *q* y *r*, incompatibles con *p*, todo lo que demuestra el argumento es que éste no puede sostener conjuntamente *p*, *q* y *r*. Pero no se sigue de allí que *p* sea falsa ni que renunciar a la creencia expresada en dicha proposición sea una mejor alternativa que renunciar a las otras creencias —es decir, *q* o *r*— y conservar la posición inicial. Cabe preguntar además, por qué razón este proceso de revisión y posible modificación de creencias motivado por la inconsistencia puesta en evidencia por argumento elenctico debe conducir a un progreso cognitivo. ¿Qué impide que el agente afronte la inconsistencia entre dos creencias eliminando la correcta? Si se trata meramente de dos creencias enfrentadas, ¿cómo elegir entre ellas? Robert Nozick (1994, 149-151), mejorando una línea de interpretación propuesta originalmente por Vlastos[2], sostiene que la capacidad del *élenjos* para promover un avance del conocimiento de los agentes implicados supone que éstos posean ya un nivel de *conocimiento* [de tesis verdaderas] de la materia sujeta a discusión, suficiente como para que se pueda producir una inconsistencia con las creencias falsas que suscriben. El autor presenta estos presupuestos en los siguientes términos.

- Condición (K): Para toda persona y para toda creencia falsa *q*

1. Cf. Vlastos (1985, 1-35).
2. Cf. Vlastos (1991, 113-114).

acerca de una cuestión bajo examen, la persona que participa en el *élenjos* debe también *conocer* alguna verdad *p*, inconsistente con *q*.

Hace falta, sin embargo, una condición adicional para garantizar que el proceso de eliminación de inconsistencias conduzca a posiciones correctas y no en dirección al establecimiento de creencias falsas consistentes. Tal garantía dependería del hecho de que el *conocimiento* que posee el sujeto posea mayor estabilidad (tenacidad, consistencia) que las restantes *creencias* del agente. Estas consideraciones conducen a una condición adicional.

- Condición (R): Cuando una persona es puesta frente a una inconsistencia entre proposiciones, y resuelve esta inconsistencia renunciando a una de dichas proposiciones, tenderá a dejar de lado las afirmaciones falsas en las que cree, más que a abandonar una posición verdadera de la que posee conocimiento[3].

Esta interpretación resolvería los problemas mencionados, pero a un costo significativo, dado que conduce a concebir el *élenjos* como un procedimiento argumentativo dotado de una capacidad para promover el progreso cognitivo mucho más limitada que la que le atribuye Sócrates. Todo depende de que ya se posea un grado importante de conocimiento sobre la materia examinada y de una serie de presupuestos adicionales acerca de la capacidad de los agentes para distinguir lo verdadero de lo falso que es completamente independiente del *élenjos*.

b) Si la función del *élenjos* socrático parece ser primordialmente crítica, la *dialéctica* platónica tiene claramente un propósito constructivo[4]. Para Platón la dialéctica es un método cuya meta es obtener la definición de la esencia de las cosas. Se suelen distinguir tres variantes de dicho procedimiento: el *método hipotético* (desarrollado en *Fedón*), la *dialéctica ascendente-descendente* (*República*) y el *método de síntesis y división* (últimos diálogos platónicos).

El *método hipotético* puede ser visto como un intento por superar el carácter eminentemente crítico y refutatorio de las creencias de los otros participantes del diálogo, característica del *élenjos* socrático. El *método hipotético* aspira a ofrecer una confirmación de nuestras

3. Cf. Nozick (1994, 150).

4. En líneas generales, sigo el análisis de la dialéctica platónica propuesto por Richard Robinson (1953).

creencias correctas. El procedimiento consiste en tomar como punto de partida la *hipótesis* más fuerte y sólida de que sea posible deducir la *tesis* que se pretende probar. La hipótesis diferirá de la tesis por el hecho de poseer un nivel de generalidad mayor. El paso que sigue a la elección de la hipótesis consiste en intentar deducir una amplia serie de consecuencias de la hipótesis con la expectativa de que la tesis a probar se encuentre entre ellas. En caso de que tal derivación no sea viable o de que en el proceso se detecte una inconsistencia, se deberá abandonar la hipótesis y buscar otra alternativa. Si la tesis es correctamente derivada de la hipótesis, pero esta última es objetada por nuestro interlocutor en base a razones atendibles, será necesario postular otra hipótesis que permita derivar la tesis y que sea reconocida como «adecuada» por todas las partes. Es importante notar que para Platón una *hipótesis* consiste en una afirmación que es introducida con el objetivo de probar otra cosa y no con el objetivo de ser ella misma establecida o refutada. Sin duda el proceso que debería conducir a derivar la tesis sirve a la vez al propósito de testear la consistencia de la hipótesis tomada como punto de partida, pero este es un objetivo secundario respecto de la meta del proceso, que apunta a probar la tesis. La idea de Platón parece ser que si se procediera a cuestionar simultáneamente tanto la hipótesis como la tesis no habría posibilidad de desarrollar argumento alguno. El método hipotético es una técnica para ofrecer apoyo a *creencias* correctas, sus resultados dependen, en última instancia, de la aceptación del carácter *adecuado* de las hipótesis por parte de los agentes involucrados; consecuentemente, no puede garantizar más que una certidumbre provisional.

La dialéctica *ascendente-descendente* aspira a ofrecer una certidumbre plena, la cual constituye, desde la perspectiva platónica, una nota definitoria del verdadero conocimiento. En este caso, el lugar que ocupaban las hipótesis en el método precedente es reemplazado por la *Idea de Bien*, que, como es sabido, constituye para Platón el fundamento tanto de la realidad de todas las cosas (y, en primera instancia, de las Ideas) y la fuente de todo conocimiento. El método dialéctico en *República* constituye un intento de distinguir la Idea del Bien de las otras ideas y de refutar las concepciones erradas relativas a ella. El aspecto *ascendente* del procedimiento dialéctico hace referencia a la búsqueda de alcanzar, partiendo de la pluralidad de creencias y conocimientos parciales en los que comienza la investigación, la comprensión del primer principio apodíctico. Es posible interpretar el ascenso a la Idea de Bien como una continuación, en cierta forma superadora, del proceso de búsqueda de definición del bien que persigue el dialéctico a través del método hipotético. En

un momento dado se arriba a una hipótesis que resiste toda objeción o cuestionamiento posible y termina siendo reconocida como indudablemente verdadera[5]. Desde esta perspectiva la dialéctica no debería ser concebida como un método que conduce a ofrecer una prueba de la Idea de Bien, sino como una disciplina que conduce a la intuición de dicha idea. El aspecto descendente refiere el proceso de deducción de todas las verdades a partir del punto de partida apodíctico alcanzado como resultado de la primera etapa del proceso. Por supuesto, todo esto depende, no sólo de la metafísica platónica, sino de la supuesta posibilidad de acceder a un conocimiento de la Idea del Bien que Platón jamás logra exponer o articular en forma convincente. Resulta sumamente difícil comprender cómo una intuición inarticulada pueda servir como base para el proceso deductivo en que debería consistir la etapa descendente.

El método de *división y síntesis* se relaciona con la concepción relacional del conocimiento desarrollada en los diálogos tardíos. En *Sofista* Platón sostiene que el lenguaje debe su existencia al hecho de que las Ideas componen una trama unificada y que, por el contrario, si las ideas constituyeran entidades aisladas unas de otras, esto equivaldría a la «abolición del discurso» (*Sofista*, 259e). Desde esta perspectiva, la realidad en su totalidad es concebida como poseedora de una estructura interna relacional. La estructura del discurso refleja la estructura de la realidad compuesta por Ser y No-ser y, por consiguiente, el dialéctico es caracterizado como aquel que sabe cómo distinguir el modo en que los distintos géneros o clases en que se dividen las Ideas pueden ser combinados. Nuevamente la dialéctica apunta a responder la pregunta socrática «¿qué es X?»; sin embargo, en este caso la idea de Platón parece ser que la respuesta requiere, a la vez, determinar qué *no* es X. El método de *división y síntesis* apunta a ofrecer este tipo de definición. La síntesis procede subsumiendo una dispersa pluralidad de ideas, por ejemplo, diversas variantes de la valentía o de la belleza, bajo una única forma general que las comprende. Luego, la división debería proceder distinguiendo en forma sistemática especies y subespecies de la idea examinada. Desde esta perspectiva, una definición adecuada no es meramente la captación de una forma común subyacente, sino que depende de la especificación de aquellos rasgos que la diferencian de otras entidades, de aquello que no es.

A pesar de la evolución del pensamiento de Platón, el ideal de conocimiento filosófico y científico al que apunta en forma domi-

5. Cf. Robinson (1953, 173).

nante resulta bastante claro: plena exactitud y unicidad de método. En *República* la dialéctica es concebida como la única disciplina que puede aspirar legítimamente a ser reconocida como una ciencia. En un conocido pasaje de dicha obra Platón afirma explícitamente que

> [...] únicamente el dialéctico marcha por este camino, negando las hipótesis, hasta afirmar el principio mismo, y arrastra el ojo del alma desde el lodazal en que se halla sumergido y lo eleva utilizando como ayudantes y acompañantes a otras artes (*téchnais*), a las cuales hemos llamado varias veces por costumbre ciencias, pero las que en realidad deberían tener otro nombre, más ilustre que *opinión* pero más oscuro que *ciencia* (*Rep*., VII 533c-d).

La dialéctica es concebida como la única forma de argumentación y de investigación que ofrece resultados genuinamente cognitivos y que se aplica a todos los ámbitos de interés filosófico desde los aspectos más abstractos de la metafísica, hasta la ética y las cuestiones más concretas de la política.

c) Aristóteles desarrolla una concepción muy diferente de la que acabamos de caracterizar. En oposición al monismo platónico, sostiene que las estrategias de argumentación, para ser adecuadas, deben variar de acuerdo a las metas de la disciplina y, fundamentalmente, de acuerdo a las características particulares del objeto de estudio. Como señala Aristóteles, al reflexionar sobre el método con el que a su juicio deben abordarse desde una perspectiva filosófica las cuestiones éticas y políticas,

> [...] no se debe buscar de la misma manera la exactitud (*tò akribés*) en todas las argumentaciones, como tampoco en todos los objetos producidos artesanalmente. La bondad y la justicia, que es el objeto de la [ciencia] política, admiten tantas diferencias y variaciones, que se podría creer que existen sólo por convención y no por naturaleza [...] Por lo tanto uno debe darse por contento al argumentar sobre estos temas y a partir de tales premisas con señalar la verdad de modo aproximado y por medio de un bosquejo, y se debe extraer a partir de estas premisas conclusiones válidas sólo en la mayoría de los casos. Es necesario recibir cada punto de la exposición del mismo modo: es, en efecto, un signo de cultura [*pepaideuménou*] el exigir de cada género sólo aquella exactitud que la naturaleza del asunto permite. Pues parece tan absurdo el pedir a un matemático un discurso persuasivo como el exigir a un orador una demostración necesaria (*EN*, I 1, 1094 b 12-27).

La idea de Aristóteles no parece ser que, ciertos campos de investigación, como la matemática o la física —cuyos objetos son con-

cebidos por el filósofo como eternos y dotados de una regularidad invariable—, sean los únicos en los cuales es posible la precisión y la corrección argumentativa. La invariabilidad de los principios de los que partirían las demostraciones en dichos campos permitiría ofrecer un tipo de prueba que no puede ser alcanzada en terrenos que, como los de la ética y la política, son dominados por la contingencia y la variabilidad: el hombre es para Aristóteles principio de su acción, puede, en muchísimos casos, decidir libremente realizar la acción X o abstenerse de realizarla. Sin embargo, sería viable tanto satisfacer como fracasar en satisfacer criterios de precisión y corrección argumentativa en ambos campos, sólo que no se tratará de los mismos criterios. Dicho de otro modo, la exactitud siempre es la meta, pero el significado de dicho término variará de acuerdo al contexto. Como señala correctamente Guariglia, «[...] lo que el principio de exactitud variable razonablemente enuncia es [...] el hecho de que el término 'exactitud' (*akríbeia/akribés*) sólo tiene sentido cuando se establece previamente el marco de referencia con respecto al cual habremos de medir la exactitud» (Guariglia, 1997, 64)[6].

Este reconocimiento de una pluralidad de formas de argumentar adecuadas al contexto, se refleja en el desarrollo aristotélico de la lógica y la teoría de la argumentación. Aristóteles no sólo propone una teoría del silogismo y el método demostrativo, sino que desarrolla además una concepción de la dialéctica. Tanto la silogística como la dialéctica forman parte, según su concepción, de la lógica.

Una prueba silogística adecuada supone dos cosas: premisas verdaderas y argumentos válidos. La teoría aristotélica del silogismo ofrece los medios para determinar la validez deductiva y su concepción de la inducción (*epagogé*) ofrece un procedimiento para establecer premisas verdaderas. Robinson sostiene que este modelo de dos etapas, compuesto por técnicas deductivas e inductivas, presenta una similitud estructural significativa con la dialéctica *ascendente-descendente* de *República*[7].

Junto a la teoría del silogismo, Aristóteles desarrolla en *Tópicos*, *Retórica* y *Refutaciones sofísticas* una concepción del razonamiento y de la argumentación más amplia y heterogénea[8]. En *Tópicos* distingue

6. Los capítulos 2 y 3 del libro citado, «La cuestión del método en la ética» y «Padeia y dialéctica» ofrecen un análisis sumamente interesante y detallado de las posiciones aristotélicas referidas.

7. Cf. Robinson (1953, 175).

8. Esta concepción ha despertado el interés no sólo de especialistas en filosofía antigua, sino de teóricos de la argumentación y especialistas en el campo de la lógica informal (cf. Walton, 1990, 414 ss.).

tres clases de argumentos a la luz del tipo de premisas que involucran. En el caso de las dos primeras clases se presupone la aplicación correcta de la lógica deductiva. El primer tipo es la *demostración* (*apódeixis*), en la cual las premisas deben ser «verdaderas» y «primarias» (*prota*), es decir, constituir conocimientos fundamentales, apropiadamente establecidos en el marco de una disciplina científica (*Top.*, 100a28). Desde una perspectiva contemporánea puede decirse que la demostración, tal como la concibe Aristóteles, combina consideraciones de orden lógico con cuestiones centralmente epistemológicas, dado que puede ser definida, en forma concisa, como una deducción que produce conocimiento. El segundo tipo de razonamiento es el *dialéctico* (*dialectikós*), el cual se caracteriza por tomar como punto de partida opiniones que gozan de aceptación general (*Top.*, 100a31). El tercer tipo es el razonamiento *erístico* (*eristikós*) o *sofístico*, que toma como punto de partida opiniones que aunque «parecen» generalmente aceptadas no lo son realmente y constituye, podríamos decir, una suerte de versión deformada o degradada del razonamiento dialéctico (*Top.*, 100b24).

La concepción aristotélica del razonamiento dialéctico es, como veremos enseguida, de especial interés. La meta del razonamiento erístico no es ganar la discusión, lograr un consenso favorable a los propósitos del agente a cualquier costo. Aristóteles identifica dos procedimientos típicos. En primer lugar, apelar a argumentos inválidos que guarden una similitud con formas correctas de razonamiento, suficiente como para engañar al adversario. En segundo lugar, apelar a premisas que resulten aceptables sólo en apariencia, pero que un análisis ulterior —análisis que, debemos suponer, el interlocutor del sofista no está en condiciones de hacer en el curso del debate— revelarían falsas. Por el contrario, la argumentación dialéctica supone un compromiso con el desarrollo de un diálogo en el cual las conclusiones alcanzadas surjan de un intercambio de razones y creencias aceptables para todas las partes. Aristóteles denomina a esas creencias u opiniones *éndoxa*. Se trata de creencias honestamente compartidas por un conjunto de individuos, reflexivos y familiarizados con la práctica o las experiencias que son objeto de análisis dialéctico. Aristóteles distingue tres clases de usos de esta clase de razonamiento: el entrenamiento intelectual o la educación; el examen crítico de las pretensiones de conocimiento de un agente (el cual remite al *élenjos* socrático) y, en tercer lugar, simplemente, la filosofía. En relación con este último caso, en un citado pasaje el filósofo sostiene:

> Para las ciencias filosóficas [la dialéctica] es provechosa, porque, si somos capaces de detectar dificultades de ambos lados [de una disputa],

> podremos discernir más fácilmente tanto la verdad como la falsedad en cada posición. Además, es provechosa en conexión con los principios últimos de cada ciencia; como es imposible decir algo acerca de la ciencia bajo consideración sobre la base de sus propios principios, dado que dichos principios son previos a todo lo demás, y es, por lo tanto, necesario abordarlos por medio de opiniones generalmente aceptadas en cada cuestión. Ese proceso pertenece en forma peculiar, o del modo más apropiado, a la dialéctica: puesto que ella tiene la capacidad de examinar los principios de todas las ciencias, ése es el camino por el cual avanzar (*Top.*, I 2. 101a35-b4).

A partir de este fragmento muchos han concluido que la dialéctica constituye el corazón del método filosófico aristotélico[9]. De hecho, parte significativa de la práctica de Aristóteles como filósofo —probablemente la más interesante para la mirada contemporánea— consiste en la reconstrucción y el análisis crítico de los puntos fuertes y débiles de distintas posiciones sostenidas por otros filósofos, lo que constituye, claramente, un ejercicio dialéctico. De hecho, Aristóteles afirma explícitamente, en *Metafísica*, que para descubrir los principios de una ciencia determinada, debemos previamente desarrollar un examen dialéctico de las opiniones sostenidas en el pasado, «porque el libre juego del pensamiento posterior acarreará la solución de las dificultades previas [...] dado que aquel que ha escuchado todos los argumentos en competencia, como si ellos fueran partes en un pleito, deberá estar en mejor posición para juzgar» (*Met.*, 995a20-b5).

Por supuesto, estas ideas generan diversas dificultades. Algunos comparan a la dialéctica o el proceder de la dialéctica con la inducción (*epagogé*)[10], pero, aunque esta tesis fuera correcta, ¿de dónde surge la capacidad de este proceso para conducir a los principios de las ciencias, supuestamente apodícticos, dado que, en definitiva el punto de partida del proceso son meramente creencias compartidas por la mayoría de los miembros de una comunidad? Por otra parte, queda abierta una dificultad general. Si la dialéctica parte de creencias comunes y se apunta a detectar y eliminar posibles contradicciones y discrepancias inherentes a dichas creencias, ¿por qué razón ese proceso debería conducir a algo más que alcanzar coherencia doxástica? ¿De dónde deriva el valor cognitivo de ese proceso? Por supuesto, aquí no podemos hacer más que plantear el problema.

9. Cf. Owen (1961); Nussbaum (1986); Irwin (1988). Para una crítica de esta perspectiva cf. Hamlyn (1990).

10. Cf. Evans (1977, 126).

3

Tras el recorrido que hemos llevado adelante en la sección precedente a través de algunas de las concepciones de la argumentación filosófica de la antigüedad, pasaré a considerar los rasgos fundamentales de dos tipos de argumentación que pueden ser consideradas características de la filosofía moderna y que tienen significativa vigencia en nuestros días.

a) En primer lugar, nos ocuparemos de los «argumentos trascendentales». Normalmente se considera que Kant fue el responsable de la introducción del uso sistemático de dichos argumentos y de delinear una de las concepciones más influyentes e interesantes de sus rasgos y características específicas.

Si nos atenemos al contexto de la filosofía kantiana, el uso de argumentos trascendentales parece asociado, fundamentalmente, a la problemática de la justificación de la aplicación a la experiencia de ciertos conceptos —como el de «causa» y el de «sustancia»— o, utilizando la expresión kantiana, a la de ofrecer una justificación de su «validez objetiva». Dicha problemática comprende también las cuestiones tratadas en la estética trascendental, relativas a la tesis de la idealidad del espacio y el tiempo. En este contexto, según veremos, los argumentos trascendentales parecen estar íntimamente conectados con el intento kantiano de explicar la posibilidad de los juicios *sintéticos a priori* y con una concepción del conocimiento que podríamos denominar «constructivista» o, usando la expresión de Hintikka, como una variante de la «tradición del conocimiento genuino como conocimiento del hacedor (*maker's knowledge*)» (Hintikka, 1972, 274). La idea de Kant es que la posibilidad de poseer aquel tipo especialmente valioso de conocimiento que representan los juicios sintéticos a priori depende del hecho de que el sujeto desempeña un papel activo en la construcción de sus propios objetos de conocimiento: como sostiene el filósofo, en la introducción de la *Crítica de la razón pura*, «la razón puede comprender sólo aquello que ella misma produce de acuerdo a su propio plan».

Ahora bien, ofrezcamos un esquema básico de los rasgos que caracterizan a los argumentos trascendentales. Supongamos que *P* y *Q* representan fenómenos (o, si se prefiere, proposiciones que los describen). *P* es un fenómeno que el interlocutor del argumento no puede cuestionar, o bien porque está presupuesto en su propia posición o porque posee un evidencia incuestionable. Por ejemplo, *P* puede equivaler a la afirmación de que somos capaces y de hecho hacemos

frecuentemente juicios acerca del orden temporal de nuestros estados mentales (o «representaciones», como diría Kant). *Q* equivale al fenómeno que el interlocutor rechaza. Para continuar con el ejemplo, *Q* afirmará que existen cosas o sustancias exteriores a nuestros estados de conciencia. El esquema básico al que se ajustan los argumentos trascendentales, sería el siguiente.

(1) Constatamos que tiene lugar *P*.
(2) *Q* es una condición necesaria de *P*.
(3) Por lo tanto, *Q*.

La premisa (2) podría formularse también: «*Q* es condición de posibilidad de *P*» o «*P* es posible sólo si *Q*». Quizá sea conveniente retomar el ejemplo, que es una versión extremadamente simplificada de la famosa refutación de idealismo. En este caso se parte de la idea de que tenemos una evidencia incuestionable del carácter temporal de nuestra existencia: nuestra conciencia es temporal, pensar implica actuar en el tiempo y reconocer que actuamos en el tiempo. Como dijimos ya, el interlocutor del argumento, que podemos denominar, para simplificar, el escéptico, acepta el punto de partida. El paso clave que, aunque ha sido resumido en (2), involucra una cadena de razonamientos bastante más amplia y compleja, establece que si *Q* no tuviera lugar o no fuera verdadera, no podría tener lugar tampoco *P*. Kant sostiene, como resultado de una serie de pasos que no es posible examinar aquí, que no podríamos hacer juicios acerca del orden temporal de nuestros estados mentales —lo cual, evidentemente, hacemos— si no tuviéramos experiencia de cosas exteriores dotadas de una estabilidad o duración determinada independiente de nuestros estados de conciencia. Como lo resume Allison, Kant concluye que «la conciencia de mi existencia es, al mismo tiempo, una conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí» (Allison, 1992, 460). En caso de funcionar, el argumento habría probado, a partir del carácter temporal de la existencia de cada sujeto, concebido como una conciencia, la existencia de cosas exteriores a dicho sujeto. De este modo habría revertido una situación que Kant había descrito como «un escándalo para la filosofía y la razón humana en general», el hecho de que «la existencia de cosas fuera de nosotros [...] deba ser aceptada sólo sobre la base de fe, y de que si alguno considera [por algún motivo] bueno dudar de su existencia, no seamos capaces de enfrentar sus dudas por medio de una prueba satisfactoria» (B XI).

Existió cierta tendencia, especialmente a la luz de una serie de influyentes trabajos de Strawson de los años sesenta y setenta del

siglo pasado[11], a concebir la refutación del idealismo como el modelo clásico de argumento trascendental. Dicha línea de interpretación tiene diversas consecuencias. Una de ellas es sumar a la caracterización de los argumentos trascendentales un elemento adicional: *P*, además de ser accesible y aceptable para el escéptico, es caracterizada como una proposición acerca de nuestra vida mental, un hecho mental; *Q* es presentada como una proposición acerca de un hecho extra-mental cuya existencia es cuestionada por el escéptico (como la existencia de un mundo exterior o de otras mentes). De modo que un rasgo central de los argumentos trascendentales —o de la mayoría de ellos— sería la de refutar al escéptico epistemológico y probar, a partir de consideraciones relativas a la vida mental de un sujeto (o de las condiciones de significado del lenguaje, por ejemplo, en el caso de Strawson) la *existencia* de ciertas entidades exteriores e independientes del sujeto.

La concepción de los argumentos trascendentales que acabamos de resumir es, sin duda, interesante, pero involucra una serie de dificultades. En primer lugar, es claro que no todos los argumentos trascendentales, ni siquiera todos los desarrollados por Kant, se ajustan a este esquema. Basta pensar, por ejemplo, en la prueba del carácter ideal del espacio. En este caso la meta es demostrar, a partir de la premisa inicial *P*, la cual afirma que los juicios de la geometría son *sintéticos a priori*[12], la conclusión *Q*, que afirma que el espacio es una forma pura (es decir, no empírica) de la intuición sensible humana y no una realidad objetiva exterior e independiente del sujeto. De modo que en este caso, el paso de un hecho mental a la prueba de la existencia de una realidad objetiva independiente del sujeto no tiene lugar.

Por otra parte, la interpretación en cuestión vuelve a los argumentos trascendentales blanco de objeciones muy convincentes. Una de ellas fue formulada en un influyente artículo por Stroud. En *Individuals*, Strawson ofrece argumentos contra diversas tesis escépticas. Uno de ellos aspira a probar la existencia de otras mentes. Strawson sostiene que para poder comprender o poder hablar con sentido de *sus* propias experiencias cada sujeto debe ser capaz de comprender la adscripción de experiencias a otros. Ello necesariamente supondría

11. Me refiero tanto a la interpretación de la filosofía de Kant, desarrollada en Strawson (1966), como a la influencia de los propios argumentos trascendentales propuestos por el mismo autor en (1959). Otro ejemplo de la referida tendencia puede constatarse en el influyente artículo de Stroud (1968).

12. Kant ofrece previamente una serie argumentos con el objetivo de probar que teoremas de la geometría como «la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos», no son, contra la opinión generalmente sostenida, analíticos, sino sintéticos (y, por supuesto, *a priori*).

que el sujeto tiene la capacidad de identificar diferentes individuos como objetos de dichas atribuciones y que dichos individuos sean de modo tal que tanto estados de conciencia como características físicas sean atribuibles a ellos. Ahora bien, continúa el argumento, para ser capaz de utilizar y entender un concepto general (como el de atribuir experiencias o estados mentales a otros) es necesario disponer de ciertos criterios de aplicación del concepto en cuestión. De modo que la posición escéptica queda refutada, dado que su planteamiento mismo «involucra la aceptación fingida de un esquema conceptual y al mismo tiempo el silencioso repudio de una de las condiciones de su existencia» (Strawson, 1959, 106).

El problema de los argumentos trascendentales de estas características es bastante simple: pretenden derivar una conclusión acerca del modo en que son las cosas, a partir de tesis acerca del modo en que concebimos o pensamos qué es el mundo, o acerca de las condiciones para que nuestro uso de conceptos o del lenguaje tenga sentido. Pero ¿qué podría garantizar ese salto? Parece haber dos respuestas predominantes y ambas son muy problemáticas. La primera, que algunos consideran involucrada en el «idealismo trascendental» kantiano —y que puede asumir diversas formulaciones y variantes—, consiste en reducir el modo en que las cosas son al modo en que aparecen o pueden ser experimentadas por los sujetos. La segunda, que correctamente es atribuido por Stroud a Strawson, consiste en la apelación a un controvertido y dudoso principio verificacionista[13]. Como lo formula Stroud, la argumentación de Strawson depende de una teoría del significado en la cual

> [...] al menos para el caso de algunas palabras, si ellas han de tener el significado que tienen en nuestro lenguaje, deberá haber realmente cosas o situaciones a las cuales ellas hayan sido, y quizá todavía sean, verdaderamente aplicadas. Si eso fuera cierto, por ejemplo, respecto de la palabra «X», entonces del hecho de que la pregunta «¿Existen realmente algunas 'X'?» tenga sentido se seguiría que la respuesta a esa pregunta es «Sí» (Stroud, 1968, 245).

Una línea diferente de interpretación del estatus y la plausibilidad de las pretensiones de validez de los argumentos trascendentales ha sido desarrollada más recientemente por el filósofo canadiense Charles Taylor[14]. El autor atribuye a los argumentos trascendentales

13. Richard Rorty sostuvo que no se trata meramente de una concepción discutible, sino «obviamente falsa» (cf. Rorty, 1971, 10 ss.).

14. Cf. Taylor (1997, 43-58).

tres características definitorias. En primer lugar, consisten en una cadena de «pretensiones de indispensabilidad» (*indispensability claims*). El paso del punto de partida a la conclusión requiere mostrar que la aceptación de la conclusión es indispensable para mantener nuestra creencia en el punto de partida. En el caso de la famosa deducción trascendental de las categorías de Kant, la idea es que la validez objetiva de las categorías es indispensable para que la experiencia presente el tipo de coherencia necesaria para que constituya efectivamente una forma de experiencia y no, meramente, un caos de impresiones. Es importante notar que el punto de partida mismo está integrado por pretensiones de indispensabilidad. Volviendo al ejemplo de Kant, la idea de que la experiencia debe tener un objeto, que aparece en la instancia inicial de la deducción, es en sí misma una pretensión de indispensabilidad: la premisa estipula una condición de posibilidad de la experiencia, esto es, como sabemos, tener un objeto. El segundo rasgo de los argumentos trascendentales sería que las pretensiones de indispensabilidad no se apoyan en consideraciones empíricas sino que aspiran a tener un carácter *a priori*, lo que implica que no pueden ser meramente probables, sino que deben tener un carácter apodíctico. El tercer rasgo es que las pretensiones de indispensabilidad son siempre relativas a la *experiencia de un sujeto*. De esta característica dependería, en última instancia, la supuesta plausibilidad de la idea de que los argumentos trascendentales poseen un punto de partida sólido e incuestionable, dado que no parece posible formular una duda coherente acerca de si tenemos experiencia. Es importante notar que Taylor recoge las enseñanzas de la crítica de Stroud a Strawson que consideramos líneas atrás. Los argumentos trascendentales no son aptos para extraer conclusiones de orden ontológico, no permiten extraer conclusiones acerca de cómo son realmente las cosas. Según Taylor, Kant habría sido conciente de ello, «al no permitir que estos argumentos establecieran algo sobre lo que las cosas son en sí mismas, sino sólo acerca del mundo tal como lo experimentamos» (Taylor, 1997, 50). Esta referencia al sujeto y al papel ineliminable de la referencia de cada uno de los pasos de la argumentación a la experiencia —la cual, obviamente, es la experiencia de un sujeto—, juega un papel clave en este planteo. ¿De dónde surge la indispensabilidad, la apodicticidad y el carácter apriorístico supuestamente involucrados en los argumentos trascendentales? Una posible respuesta dentro del marco del planteo kantiano deriva de la idea de que el sujeto posee un papel activo en la constitución de la experiencia, la idea de que no es la actividad cognitiva del sujeto la que debe amoldarse o regirse

por el objeto, sino que, a la inversa, «los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento» (B XVI). El «nuevo método», característico del idealismo trascendental kantiano, consiste, justamente, en la idea de que «podemos conocer *a priori* de las cosas sólo aquello que nosotros mismos pusimos en ellas» (B XVIII)[15]. A la luz de estas ideas los argumentos trascendentales pueden ser descritos como una explicitación de las reglas a través de las cuales la actividad del sujeto estructura la experiencia —y, en última instancia, los objetos de la experiencia— que aparecía inicialmente, para el sentido común y otras concepciones filosóficas, como una realidad dada e independiente del agente.

Taylor adopta una estrategia similar, al menos en su estructura, a la de Kant. Propone concebir los argumentos trascendentales como «basados en la articulación de una idea que tenemos de nuestra propia actividad», lo cual nos autorizaría enunciar «algunas declaraciones apodícticas de indispensabilidad» (Taylor, 1997, 52). Las actividades poseen un núcleo (*a point*) que estipula ciertas condiciones, ciertas reglas constitutivas, cuya violación o desconocimiento equivaldría a la disolución de la práctica. Muchas actividades requieren cierto nivel —que puede variar, por supuesto— de conciencia de lo que se hace. Por ejemplo, no diríamos que una persona que mueve en forma completamente mecánica, sin tener conciencia alguna de lo que hace, piezas de ajedrez, o que produce reiteradamente movimientos no permitidos, porque desconoce las reglas del juego, está jugando realmente ajedrez. No se puede jugar ajedrez sin un cierto nivel de comprensión de las reglas. Además, según sostiene Taylor, cualquier jugador sabe con certeza cuáles son las reglas constitutivas del juego. No podemos dudar acerca de cómo debe moverse la reina «sin dudar de que estemos jugando al ajedrez. No se puede jugar al ajedrez y no saber esto» (Taylor, 1997, 53). Taylor considera que los argumentos trascendentales articulan y vuelven explícitas las reglas constitutivas de las actividades fundamentales que nos definen como sujetos: básicamente «la actividad de nuestro ser conscientes de nuestro mundo, de comprender la realidad en la que estamos situados» (Taylor, 1997, 54). Aunque se trata de una actividad inarticulada que,

15. Como lo resume Allison, «decir que 'los objetos se rigen por nuestro conocimiento' equivale, precisamente, a decir que se rigen por las condiciones bajo las cuales únicamente podemos representarlos como objetos. Por otra parte, dado este supuesto, no hay dificultad en explicar ni el conocimiento a priori ni el conocimiento a posteriori de tales objetos, pues es una verdad analítica que todo objeto representado debe regirse por las condiciones bajo las cuales únicamente puede ser representado como objeto» (Allison, 1992, 67).

normalmente, salvo que nos internemos en el terreno de la filosofía, no se vuelve ella misma objeto de reflexión, todo sujeto debería ser capaz de reconocer ciertas «condiciones de fracaso», es decir, condiciones que de tener lugar, harían imposible dicha actividad. El autor considera una serie de ejemplos de condiciones de fracaso de la conciencia: la ausencia de objeto o la pérdida de coherencia, ideas que, como sabemos, fueron los puntos de partida de deducción trascendental kantiana; ciertos rasgos de la estructura perceptiva, como la orientación arriba-abajo, lejos-cerca, que fueron desarrollados por Merleau-Ponty y que Taylor interpreta como parte de un tipo de argumento trascendental que se inscribiría en la tradición de los argumentos de Kant.

Taylor considera que las cadenas de pretensiones de indispensabilidad en que consisten los argumentos trascendentales se apoyan, finalmente, en un fundamento incuestionable: el hecho irrebasable de la conciencia misma.

> Puedo dudar hiperbólicamente de si mi memoria de jugar al ajedrez no será un sueño confuso, que se mostrará inconsistente si se prolonga, como ocurre con muchos sueños. Puedo dudar de si soy «verdaderamente» conciente de la realidad última, que es. Pero no puedo formular duda coherente alguna acerca de si soy consciente en el sentido de consciente, despierto y captando algo. Los argumentos trascendentales articulan pretensiones de indispensabilidad relativas a la experiencia como tal (Taylor, 1997, 55-56).

A pesar de su insistencia en el carácter apodíctico de los argumentos trascendentales Taylor reconoce un rasgo paradójico y problemático de la cuestión. En tanto se trata de «argumentos», de construcciones complejas articuladas en el lenguaje, siempre es posible que se plantee la cuestión de si la formulación del argumento ofrecida por el filósofo es suficientemente adecuada. Por otra parte, dado que la base de los argumentos trascendentales es un tipo de experiencia que permanece inarticulada en la vida cotidiana, su expresión lingüística exigirá una tarea de innovación en el lenguaje que tornará más controvertida e inestable la formulación de muchos de los elementos que conforman el argumento. Ello conduce a Taylor a reconocer que, aunque las conclusiones de un argumento trascendental son apodícticas, están siempre abiertas a un debate inacabable. Esta situación resulta sumamente paradójica, lo cual resulta confirmado por las líneas finales del artículo de Taylor, en las que sostiene que un argumento trascendental *válido* es «indudable; y, a pesar de ello, es difícil saber cuándo disponemos de uno, al menos de uno con una conclusión inte-

resante» (Taylor, 1997, 58). El requisito de apodicticidad parece inalcanzable e incompatible con las intuiciones falibilistas que la gran mayoría de nosotros comparte. Esta dificultad es reforzada por el hecho de que diversos filósofos han presentado como condiciones indispensables de la experiencia esquemas conceptuales (como las categorías de Kant) y concepciones de la estructura de la percepción o de la naturaleza del sujeto (como la concepción de Merleau-Ponty del sujeto encarnado), que en muchos casos son incompatibles. No resulta nada claro cómo podría decidirse, con el nivel de certeza que exigiría la aceptación de un argumento que se presenta como una cadena de pasos indudables, entre distintos enfoques alternativos[16].

b) Ahora consideraremos un tipo de estrategia argumentativa que tiene gran influencia tanto en la filosofía como en la ciencia. Me refiero a los «experimentos mentales». Aunque su uso posee mucha fuerza en la filosofía contemporánea, especialmente en el caso de la filosofía analítica, pueden encontrarse ejemplos en la antigüedad y el medioevo. Uno de los ejemplos antiguos más citados aparece en el *De rerum natura* de Lucrecio. Lucrecio intenta ofrecer apoyo a una de las tesis centrales de la física atomista epicúrea, la idea de que el espacio es infinito. En tal sentido afirma que si existiera un límite del universo debería ser posible arrojar una lanza contra él. Si la lanza atraviesa el supuesto límite, debemos concluir que no tenía el estatus que le habíamos atribuido, dado que fue traspasado; si por el contrario, la lanza es detenida o rebota contra el límite, debemos concluir que hay algo así como una pared que ha detenido la lanza, la cual no puede sino estar también en el espacio, de modo que tampoco será realmente el límite del espacio.

El uso de experimentos mentales es relevante también en las ciencias. Un caso paradigmático es la famosa refutación propuesta por Galileo contra la idea de Aristóteles de que los cuerpos pesados caen más velozmente que los livianos. Galileo nos pide que imaginemos dos cuerpos, uno significativamente más pesado que el otro, cayendo juntos. Supongamos que se trata de una bala de cañón (BC) y una bala de mosquete (BM). Los dos cuerpos han sido atados, de modo que conforman un objeto compuesto (BC.BM). Si la teoría aristotélica fuese correcta deberíamos concluir tanto 1) que BC.BM cae más rápidamente que BC, dado que es más pesado, como 2) que

16. Otro análisis interesante del estatus de los argumentos trascendentales que, como ocurre en el caso del de Taylor, introduce una serie de consideraciones de orden fenomenológico, ha sido desarrollado por Sacks (2005).

cae más lentamente, dado que BM, por ser más liviano que BC, debería retrasar o aminorar la velocidad de su caída. El resultado del experimento mental es doble: por un lado refuta la teoría de Aristóteles al mostrar que es inconsistente y sugiere la solución correcta, ambos cuerpos deben caer a la misma velocidad.

Los ejemplos citados no son casos aislados, hay una amplia variedad de experimentos mentales, muchos de ellos, sumamente conocidos e influyentes tanto en el campo científico como en el filosófico. Nombremos sólo algunos ejemplos más. En el caso de la física puede citarse el caso del cubo de agua de Newton (que aspiraba a mostrar el carácter absoluto del espacio), el elevador de Einstein (formulado para probar el efecto del campo gravitacional sobre la luz), el reloj-en-la-caja, también de Einstein (contra el principio de incertidumbre de Heisenberg), el reloj-en-la-caja de Bohr (a favor del principio de incertidumbre). En el caso de la filosofía pueden citarse los siguientes. El cuarto chino de Searle (contra la tesis de que un programa adecuado de computación pueda llegar a poseer comprensión de un lenguaje)[17], el caso de la física Mary, propuesto por Jackson (contra el fisicalismo)[18], la Tierra Gemela de Putnam (contra la teoría clásica —o fregeana— del significado)[19], el caso del violinista de Thompson (a favor de la aceptabilidad moral del aborto)[20], la máquina de experiencias de Nozick (contra el hedonismo y, en general, las concepciones subjetivistas del bienestar), el caso Chamberlain, también de Nozick (contra la legitimidad de los esquemas estatales de redistribución de la riqueza)[21].

Se han propuesto diversos criterios para clasificar distintas clases de experimentos mentales. Un criterio frecuente, que ya hemos empleado, discrimina entre experimentos mentales científicos y filosóficos. Gendler propone clasificarlos en experimentos mentales factivos (*factive*) y conceptuales/evaluativos (Gendler, 2000, 25-27). Los primeros pretenden responder a la pregunta: «¿qué hubiera pasado si...?». En el caso de la segunda clase de experimentos la pregunta es: «¿cómo deberíamos describir o evaluar este resultado?». Mientras los experimentos factivos tenderían a tener por objeto el tipo de cuestiones características de las ciencias, los conceptuales/evaluativos se aplicarían principalmente a problemas filosóficos. Brown (1991) ha

17. Cf. Searle (1980).
18. Cf. Jackson (1982).
19. Cf. Putnam (1975).
20. Cf. Thompson (1971).
21. Cf. Nozick (1974).

propuesto un criterio basado en el modo en que los experimentos mentales aspiran a funcionar como evidencia. En tal sentido distingue entre destructivos y constructivos. Los primeros apelan a ejemplos imaginarios construidos con el propósito de poner en evidencia los puntos débiles de una teoría o posición determinada. Los segundos aspiran a producir, por el contrario, un resultado positivo, en general, ofreciendo una ilustración intuitiva que aspira a transformar las ideas de la teoría que se pretende defender, en claras, aprehensibles y evidentes. Los experimentos mentales destructivos pueden operar de diversas formas. Las dos variantes más frecuentes consisten en el intento de poner en evidencia que la teoría criticada entraña una contradicción y mostrar que la aceptación de la teoría es incompatible con creencias ampliamente aceptadas que sus defensores no pueden dejar de suscribir. Otra posibilidad serían los contra-experimentos mentales. En este caso se apela a una variación o reinterpretación del mismo experimento mental con el que se pretende defender una tesis para proceder a atacarla.

Ahora bien, ¿cuáles son los rasgos básicos que caracterizan a los experimentos mentales? ¿Cómo podrían ser definidos? Llevar adelante un experimento mental, tanto en física como en filosofía, equivale a construir un escenario imaginario con el propósito de ofrecer evidencia a favor o en contra de una teoría o concepción determinada. El rasgo más atractivo de este procedimiento parece ser su capacidad (o la apariencia de tal capacidad) para producir un nuevo conocimiento, un progreso cognitivo genuino, sin apelar a nueva evidencia empírica, es decir, a más evidencia que la que ya conocían los defensores y críticos de la posición sometida a examen. En ocasiones no es fácticamente posible realizar el experimento, en otras, como en el ejemplo de Galileo, es relativamente sencillo, lo importante es que en ningún caso es necesario. No necesitamos levantarnos de nuestro cómodo sillón, a través del experimento mental descubrimos la respuesta a un problema que antes considerábamos inquietante y complejo. Ese resultado parece depender sólo del ejercicio de nuestra imaginación: visualizar un escenario ficticio o, a veces, pensar cómo actuaríamos en él. Por supuesto, se han propuesto diversas concepciones acerca del estatus y el alcance de esta supuesta capacidad cognitiva, que varían en su optimismo. Norton ha sostenido en una serie de artículos que el uso de experimentos mentales en las ciencias no produce, contra los que muchos han sugerido o sostenido abiertamente, un tipo particular de acceso cognitivo. A su juicio se trata meramente de argumentación ordinaria (deductiva o inductiva), distinguible sólo por una forma narrativa más vivida y

pintoresca[22]. El progreso cognitivo producido por un experimento mental exitoso provendría exclusivamente de la introducción —ya sea en forma implícita o explícita— de una serie de premisas que luego son transformadas por medio de razonamientos deductivos o inductivos, generalmente en forma tácita, para arribar a la conclusión final. El autor defiende su concepción a partir de la idea de que los experimentos mentales —al menos en ciencia— siempre podrían ser apropiadamente reconstruidos, sin pérdida alguna, como argumentos (deductivos o inductivos). Consecuentemente, parte de su trabajo ha consistido en ofrecer ejemplos de tales reconstrucciones. Bishop ha sostenido una posición opuesta a la de Norton, a su juicio los experimentos mentales no son reducibles a argumentos[23]. Bishop defiende su tesis a partir de un análisis del experimento mental del reloj-en-la-caja, propuesto por Einstein para refutar el principio de incertidumbre de Heisenberg y utilizado luego por Bohr con el propósito opuesto. El debate entre Einstein y Bohr pondría de manifiesto el hecho de que los experimentos mentales se comportan, al margen de sus importantes contrastes, como los experimentos a secas: un mismo experimento mental puede dar lugar a controversias acerca de su resultado y ser reconstruidos por medio de argumentos diferentes y, en ocasiones, contrapuestos. Si podemos tener, como mostraría el caso del reloj-en-la-caja, un único experimento mental y dos argumentos distintos que lo reconstruyen, dicho experimento no parece susceptible de ser reducido al nivel puramente argumentativo. Este tipo de situación también se da en el caso de experimentos mentales de orden filosófico. Consideremos brevemente un ejemplo, la máquina de experiencias de Nozick[24]. El blanco principal del filósofo es el utilitarismo hedonista. Desde esta perspectiva el único bien que constituye un fin en sí mismo y, con respecto al cual, todos los demás son sólo medios, es la experiencia o sensación de placer. Para refutar esta concepción Nozick nos propone imaginar que neurofisiólogos construyen una máquina que, a través del uso de drogas y otros procedimientos, es capaz de crear las sensaciones más placenteras imaginables y cualquier clase de experiencia que el sujeto, el cliente que va a conectarse a ella, desee vivir. La máquina sería capaz de «estimular nuestro cerebro de modo que pensáramos y sintiéramos que estábamos escribiendo una gran novela, desarrollando una amistad o leyendo un libro interesante». Sin embargo, en realidad,

22. Cf. Norton (1991, 129-148; 1996, 333-366).
23. Cf. Bishop (1999, 534-541).
24. Cf. Nozick (1974, 42-43).

durante ese período, que podría prolongarse por años, «habríamos estado [...] flotando en un tanque, con electrodos adheridos a nuestro cerebro». Por supuesto, una vez que entramos en la máquina creemos que las experiencias son reales, el punto es que tenemos que decidir conectarnos o no conectarnos sabiendo que las creencias en cuestión serán falsas, que no estaremos viviendo una vida real, sino que permaneceremos flotando en un tanque en un laboratorio. La pregunta de Nozick es si deberíamos conectarnos a esa máquina de por vida, preprogramando nuestras experiencias vitales. El autor cree que la mayoría de las personas rechazarían la oferta de conectarse de por vida, lo cual probaría que no valoramos sólo el placer o, en términos más generales, la cara subjetiva de nuestra experiencia. Como sostiene el autor, valoramos hacer ciertas cosas realmente, no sólo tener la experiencia de hacerlas. Si la meta central de nuestra vida es escribir una buena novela, querremos escribirla realmente, no meramente tener la experiencia de escribirla. A la luz de ello, deberíamos concluir que entrar en la máquina de por vida nos asegura el fracaso de nuestro proyecto.

Como acabamos de ver, en el planteo de Nozick el experimento mental de la máquina de experiencias forma parte —la parte central— de un argumento cuya meta es la refutación del utilitarismo hedonista. Sin embargo, creo que es perfectamente plausible utilizar el mismo experimento con fines diferentes. En otro contexto he intentado mostrar que éste puede ser usado para cuestionar la plausibilidad de lo que Dworkin denomina la «concepción constitutiva del bienestar»[25]. Dicha concepción reconoce la posibilidad de discriminar, sobre la base de buenas razones, entre prácticas valiosas y disvaliosas, admite la viabilidad de llegar a tener creencias apropiadamente justificadas acerca de cuáles son los componentes fundamentales de una buena vida. Sin embargo, desde esta perspectiva una actividad realmente buena o valiosa realizada por un sujeto que no cree en su valor no tendría *ningún* impacto positivo sobre su bienestar. La hipótesis que he intentado defender es que si se acepta la plausibilidad de experimento de la máquina de experiencias debería rechazarse esta concepción y aceptar la idea de que la realización de una actividad efectivamente valiosa deberá tener *cierto* impacto favorable sobre el bienestar del sujeto que la realiza, aunque éste no reconozca su valor. El núcleo de la argumentación, que no puedo desarrollar aquí, consiste en 1) la idea de que la máquina de experiencias puede ser interpretada como un escenario en que la vida de un sujeto empeora

25. Cf. Dworkin (2000).

sin que éste lo perciba y 2) que admitir esa posibilidad equivale a admitir la posibilidad de una mejora no percibida[26].

El punto interesante en este contexto es que la máquina de experiencias se comporta en forma similar, al menos en un punto definido, a un experimento a secas: permite diversas interpretaciones y puede ser utilizada como premisa en distintos argumentos cuya meta es establecer conclusiones también distintas.

Hay diversos enfoques que consideran que los experimentos mentales no son reducibles a argumentos, sino que ofrecen un tipo distintivo de acceso cognitivo. Algunos han sostenido que el tipo de conocimiento al que se accede a través de ellos es no proposicional o no conceptual[27]. Otros autores, Nersessian y Miscevic, han intentado vincular la técnica de los experimentos mentales a una serie de teorías psicológicas relativas a los modelos mentales[28]. Otro enfoque que recurre a la noción de modelo, pero, en este caso, sin depender de un compromiso con teorías psicológicas, es el propuesto por Cooper[29]. La autora caracteriza los experimentos mentales como un proceso de construcción de modelos de mundos posibles. Dicha construcción sería guiada por intuiciones modales y el tipo de modos de razonar característicos de la formulación de planes y proyectos. En relación con las intuiciones modales la idea es que, al menos dentro de una esfera de experiencia ordinaria (*commonplace domains*), quizá como resultado del proceso evolutivo, las personas pueden predecir en forma correcta el comportamiento futuro de ciertos objetos y organismos[30]. En relación con el otro punto, Cooper sostiene que el modo en que razonamos cuando planificamos, por ejemplo, un viaje o una reforma en nuestra casa, es idéntico al que caracteriza a los experimentos mentales. En ambos casos imaginamos y evaluamos escenarios alternativos para decidir qué haremos o extraer ciertas conclusiones. Un rasgo específico de los experimentos mentales sería el de desarrollar de forma más precisa, rigurosa y detallada las características y consecuencias de los modelos imaginados. La autora define «mode-

26. Cf. Garreta Leclercq (2005).
27. Cf. Arthur (1999, 215-229); Brown (1991); Gendler (2000, cap. 2).
28. Cf. Miscevic (1992, 215-226) y Nersessian (1993, 291-301).
29. Cf. Cooper (2005, 328-347).
30. Según Cooper, la idea sería, básicamente, que por ejemplo «aquellos de nuestros ancestros que intuyeron correctamente cómo los leones se comportan en mundos posibles próximos al real estaban en mejores condiciones para escapar y permanecer vivos. Creer que un león puede saltar diez pies pero no cien y que si un león te atrapa va a comerte, tuvieron valor para la supervivencia» (Cooper, 2005, 336). La autora sigue en estas consideraciones a Roy Sorensen (cf. Sorensen, 1992, 15-44).

lo» como la representación dinámica de una situación. Construir un experimento mental equivaldría a producir un modelo internamente consistente. La posibilidad de producir un modelo de tales características probaría que la situación imaginada es posible (lógica o físicamente, de acuerdo al contexto de discusión en que se inserte el experimento). De igual modo, el fracaso en construir un modelo coherente, el cual puede revelar contradicciones e inconsistencias, pondría en evidencia la imposibilidad de la situación imaginada.

Hay diversos tipos de dificultades que afectan a los experimentos mentales. Algunas críticas apuntan a la plausibilidad de casos específicos y suelen depender, en última instancia, de desacuerdos filosóficos sustantivos. Otras atacan la utilidad de la metodología misma. Una dificultad conceptual considerable apunta al concepto de modalidad. Los experimentos mentales operan, normalmente, por medio de una inferencia que toma como punto de partida una situación supuestamente *concebible* que, para que el experimento resulte, al menos en primera instancia, prometedor o convincente, debe ser aceptada como *posible*. Muchos han cuestionado la idea de que lo concebible pueda constituir una guía apropiada de lo posible[31]. El hecho de que podamos concebir ciertos objetos o situaciones no los vuelve genuinamente posibles. El que pueda imaginar un animal que viva en nuestro planeta y tenga un tamaño mayor que el planeta mismo no muestra que su existencia sea posible. De igual modo, puede darse la situación inversa: que ciertas cosas realmente posibles nos resulten inconcebibles. Otra fuente importante de dificultades se relaciona con el problema general de la fiabilidad que podamos atribuirle a nuestras intuiciones, especialmente en casos en los cuales, como ocurre en muchos experimentos mentales, somos confrontados con escenarios sumamente extraños. En ciertos casos parece plausible sostener que nuestra experiencia perceptiva previa, la comprensión de ciertos conceptos y sus implicaciones, etc., pueden guiarnos en la construcción y la evaluación crítica de experimentos mentales. Sin embargo, hay casos en que tal cosa es mucho más dudosa. Un experimento propuesto por Parfit nos insta a imaginar que las personas se dividen como amebas[32]. Algunos críticos han sostenido que en situaciones semejantes nuestras intuiciones no pueden sino colapsar: no sabemos qué pensar en un caso semejante[33]. En términos

31. En relación con la conexión entre los conceptos de concebibilidad y posibilidad, cf. el interesante trabajo de Yablo (1993, 1-42) y la compilación de artículos editada por Gendler y Howthorne (2002).

32. Cf. Parfit (1984 y 1987).

33. Cf. Wilkes (1988).

generales, cuanto más vagos e imprecisos sean los conceptos involucrados en el experimento, más factible será objetar sus resultados. Por último, otra de la razones por las cuales un experimento mental puede fallar radica en la posibilidad de que, a pesar de su inicial peso intuitivo, no constituya en verdad un modelo consistente. Un ejemplo de esta dificultad es el experimento de Lucrecio que citamos al iniciar esta sección. Lucrecio pretende inferir la infinitud del universo de la supuesta imposibilidad de que tenga un borde o límite definido, pero es perfectamente posible que una superficie, como ocurre en el caso de una esfera, sea finita y no presente bordes o límites que bloqueen la posibilidad de trasladarnos a través de ella.

4

En las secciones precedentes hemos pasado revista a algunas concepciones de la argumentación filosófica que han tenido un impacto importante en la historia de la disciplina. Por supuesto, no hemos pretendido incluir todo lo relevante, lo cual sería imposible en el espacio del que disponemos. Por otra parte, una actitud razonablemente reflexiva obliga a reconocer que quizá hayamos dejado de lado, indebidamente, cuestiones esenciales; en una temática de la amplitud de la que hemos abordado, esa posibilidad parece ineliminable, se haga lo que se haga. Dadas estas limitaciones y dificultades parece muy poco prometedor todo intento de formular conclusiones generales. Sin embargo, de modo puramente tentativo y provisional, creemos que puede ser de cierta utilidad hacer algunos comentarios finales. En primer lugar, parece plausible sostener que uno de los rasgos preponderantes de la argumentación filosófica es su carácter o su orientación crítica. No hay duda de que los argumentos constructivos o propositivos abundan; sin embargo, la crítica de las pretensiones de conocimiento de los otros individuos —ya sean científicos, políticos, personas comunes, etc., y, por supuesto, otros filósofos– parece tener un papel fundacional para la actividad filosófica. Por otra parte, la construcción de propuestas genuinamente filosóficas parece inseparable de este proceso crítico. Éste constituye, por así decirlo, una suerte de trasfondo sin el cual se perdería parte esencial de su sentido. Mill apuntaba a esta idea en el marco de su defensa de la libertad de expresión cuando sostenía que «en todo tema en el que la diferencia de opiniones es posible, la verdad depende del balance que sea descubierto entre dos sistemas de razones en conflicto» y que en dichos casos «las tres cuartas partes de los argumentos en pro de una determinada opinión consisten en destruir las

apariencias que favorecen las opiniones distintas de ella» (Mill, 1975, 46). El elevado nivel de reflexividad y capacidad de justificación de las creencias defendidas que parecen requisitos indispensables para reconocer estatus filosófico a una posición o conjunto de posiciones, parece inseparable del ejercicio crítico, de la actividad de intentar refutar o identificar las falencias en lo sostenido hasta el momento en el campo de discusión del que se trate. Popper vinculó explícitamente el surgimiento mismo de la filosofía occidental con lo que denominaba «la tradición de la discusión crítica». Diversos discursos, como las religiones, por ejemplo, pretenden también ofrecer a sus adherentes una concepción del mundo y, en general, alguna clase de respuesta a la pregunta por el sentido de la existencia. En estos discursos el espacio para la crítica y la innovación resulta prácticamente insignificante. En las religiones, como resultará obvio, la posibilidad de revisión crítica es sumamente limitada, hay un corpus de creencias que debe ser aceptado si se quiere pertenecer a la iglesia o comunidad en cuestión. Por otra parte, Popper nota que las nuevas ideas no pueden en ese contexto ser reconocidas como tales; si son aceptadas, es decir, si no se produce un cisma, son redescriptas como la verdadera interpretación de la doctrina original. Por el contrario, en la filosofía «las nuevas ideas se proponen como tales, y surgen como resultado de la crítica abierta. Hay pocos cambios subrepticios, si acaso los hay. Y en vez de anonimato encontramos una historia de las ideas y de sus creadores» (Popper, 1995, 27). Popper ubica el surgimiento de esa tradición de la crítica en la escuela jónica y en particular en las críticas de Anaximandro a Tales. A su juicio, Tales habría creado una nueva relación entre el maestro y el discípulo en la cual la crítica argumentativa y el intento de superación de las ideas del primero por parte del segundo era no sólo tolerada, sino estimulada. Al margen de lo discutible que pueda ser esta interpretación desde una perspectiva histórica, la idea central parece convincente. En la filosofía, a diferencia de lo que ocurre en otros discursos, el diálogo argumentativo, la crítica de las posiciones de otros y la propuesta de nuevas ideas que puedan superar las falencias de otras posiciones es, desde el principio, una regla constitutiva de la práctica. La idea de que el carácter crítico sea un rasgo fundamental y quizá dominante de la argumentación filosófica reaparece también en la idea de Ryle (1946) y de Waissman (1956) de que la reducción al absurdo ocupa un lugar central en el campo de la argumentación filosófica. Como es sabido, ésta es una estrategia básicamente negativa que consiste en derivar una contradicción u otro resultado inaceptable (como la negación de alguna creencia que parece inobjetable o trivialmente verdadera) de la tesis que se pretende refutar. Algo similar

ocurre también con la concepción de la argumentación filosófica desarrollada por Johnstone (1959). La idea central del autor es que los argumentos filosóficos *válidos* o, ya que no estamos hablando de validez deductiva, podríamos decir, los «buenos argumentos» filosóficos, son un tipo particular de argumento *ad hominem*. El significado de *ad hominem* utilizado en este caso no equivale, por supuesto, al de la conocida falacia que lleva ese nombre[34]. Johnstone define como *ad hominem* aquellos argumentos en los que la conclusión que realmente es establecida no hace referencia, por así decirlo, a la cuestión sustantiva central que constituye el objeto de la discusión, sino a la argumentación a través de la cual nuestro interlocutor defiende sus conclusiones acerca de dicha cuestión sustantiva. Uno de los ejemplos de Johnstone es la crítica de Aristóteles a la tesis de Eudoxo de que el placer es el bien principal. Aparentemente el argumento de Eudoxo para establecer esa tesis era que cualquier cosa buena se vuelve más deseable por la adición del placer. El contraargumento de Aristóteles —tal como lo reconstruye el autor— consiste en que, siguiendo la misma lógica de Eudoxo, debería reconocerse que, como sostuvo Platón, si se suma sabiduría a algo bueno como, por ejemplo, una vida placentera, se vuelve más deseable. Si el primer argumento hubiera sido capaz de establecer la conclusión de que el bien principal es el placer, el segundo debería ser igualmente adecuado para apoyar la conclusión de que el bien principal no es el placer, sino la sabiduría. El rasgo definitorio de un argumento *ad hominem*, así entendido, es refutar al adversario en sus propios términos, a partir de sus propias premisas, creencias o estructuras argumentativas. La fuerza de este tipo de argumentación dependería de que se respeten sus límites: todo lo que hace, en caso de ser exitosa, es mostrar que nuestro interlocutor ha fallado en justificar, a partir de un argumento adecuado, su posición, pero no permite concluir nada acerca de la cuestión sustantiva misma. El argumento de Aristóteles, por ejemplo, probaría que Eudoxo falló en justificar su tesis, no que sea falso que el placer es el bien principal ni, por supuesto, que la sabiduría lo sea. Aunque Johnstone no restringe la función de los argumentos *ad hominem* al papel crítico, nuevamente, éste parece constituir el caso paradigmático.

Para terminar, otra de las conclusiones generales que pueden inferirse a partir de las distintas concepciones analizadas es que no parece posible ofrecer una definición de la idea misma de «argu-

34. Dicha falacia se caracteriza por el intento de desacreditar una afirmación por medio de una referencia a ciertas características de quien la enuncia y no a alguna clase de evidencia que pueda ser vinculada a la verdad o falsedad de dicha afirmación.

mentación filosófica» que sea independiente del compromiso con posiciones filosóficas más amplias. Esta situación puede ser constatada en cada uno de los casos examinados. El *élenjos* socrático pierde sentido si se lo escinde de la idea de que la investigación del filósofo debe tener por meta responder a la pregunta «¿qué es X?» a través de una definición real, una definición que capte la esencia de la cosa por la que se pregunta. De igual modo, la dialéctica platónica es inseparable de la teoría de las formas y de una serie de presupuestos metafísicos asociados. En el caso de Aristóteles la tesis de que la naturaleza del objeto de estudio establece los estándares de exactitud y el tipo de discurso apropiado para la investigación depende, al menos en gran medida, de la concepción jerárquica del cosmos desarrollada por el filósofo. La situación no cambia cuando consideramos ejemplos modernos y contemporáneos, como los argumentos trascendentales y los experimentos mentales. Según vimos, existen distintas posiciones acerca de qué tipo de conclusiones podrían establecer los argumentos trascendentales, en caso de ser consistentes, y, más en general, acerca de qué debemos entender realmente por un argumento de tales características. En relación con los experimentos mentales hemos visto, por ejemplo, que la aceptabilidad de la metodología parece depender también de consideraciones filosóficas más amplias, como la cuestión de la relación entre concebibilidad y posibilidad. Algo similar puede decirse en el caso de la interpretación popperiana del carácter crítico la actividad filosófica y de las concepciones de la argumentación filosófica de Ryle y Johnstone a las que nos referimos en el punto anterior. La interpretación de Popper del surgimiento de la filosofía como el de la «tradición de la crítica» constituye, en el marco de su planteo, una aplicación de teoría epistemológica, el racionalismo crítico. En el caso de Ryle, la idea de que la reducción al absurdo es la forma de argumentación filosófica básica o fundamental, depende de su concepción de la filosofía, de cuño wittgensteiniano, como una suerte de terapia en la que el filósofo muestra a sus pares que los supuestos problemas sustanciales sobre los que se discute no son más que un espejismo: el resultado de una mala interpretación del uso, en el lenguaje cotidiano, de ciertos términos fundamentales. La identificación de los argumentos filosóficos como una forma de argumentos *ad hominem*, defendida por Johnstone, supone la aceptación de la tesis de que no puede haber en filosofía argumentos capaces de establecer en forma adecuada ninguna conclusión sustantiva, la cual es, por supuesto, una tesis filosófica sustantiva.

BIBLIOGRAFÍA

Allison, H. (1992), *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y una defensa*, Antropos, Barcelona.
Arthur, R. (1999), «On Thought Experiments as *a priori* Science»: *International Studies in Philosophy of Science*, 13/3, 215-229.
Ayer, A. J. (1959), *Logical Positivism*, Glencoe/The Free Press, Illinois; trad. española, FCE, México, 1965.
Bishop, M. (1999), «Why thought Experiments Are Not Arguments»: *Philosophy of Science*, 66, 534-541.
Brown, J. R. (1991), *The Laboratory of the Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences*, Routledge, New York.
Cooper, R. (2005), «Thought Experiments»: *Metaphilosophy*, 36/3, 328-347.
Dworkin, R. (2000), *Sovereign Virtue*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
Evans, J. D. G. (1977), *Aristotle's concept of Dialectic*, Cambridge University Press, New York.
Garreta Leclercq, M. (2005), «Neutralidad estatal, libre adhesión y bienestar crítico»: *Análisis Filosófico*, 25/2, 165-199.
Gendler, T. S. (2000), *Thought Experiment: On the Powers and Limits of Imaginary Cases*, Garland Press, New York.
Gendler, T. S. y Howthorne, J. (2002), *Conceivability and Possibility*, Clarendon Press, New York/Oxford.
Guariglia, O. (1997), *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, EUDEBA, Buenos Aires.
Hamlyn, D. (1990), «Aristotle on Dialectic»: *Philosophy*, 65, 465-476.
Hintikka, J. (1972), «Transcendental arguments: Genuine and Spurious»: *Noûs*, 6, 274-281.
Irwin, T. (1988), *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford.
Jackson, F. (1982), «Epiphenomenal Qualia»: *Philosophical Quarterly*, 32, 127-136.
Johnstone, H. (1959), *Philosophy and Argument*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.
Mill, J. S. (1975), *On liberty*, en *Three Essays: On liberty, Representative Government, The Subjection of Women*, Oxford University Press, London.
Miscevic, N. (1992), «Mental Models and Thought Experiments in Science»: *International Studies in the Philosophy of Science*, 6/3, 215-226.
Nersessian, N. (1993), «In the Theoretician's Laboratory: Thought Experiment as Mental Modeling»: *Proceedings of the Philosophy of Science Association*, 2, 291-301.
Norton, J. (1991), «Thought experiments in Einstein's work», en Horowitz y Massey (eds.), *Thought Experiments in Science and Philosophy*, Rowman & Littlefield, Savage, MD.
Norton, J. (1996), «Are Thought experiments just what you thought?»: *Canadian Journal of Philosophy*, 26/3, 333-366.

Nozick, R. (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Basil Blackwell, London.
Nozick, R. (1994), «Socratic Puzzles»: *Phronesis*, XI/2, 149-151.
Nussbaum, M. (1986), *The Fragility of Goodnes*, Cambridge University Press, Cambridge.
Owen, G. E. L. (1961), «Tithenai ta phainomena», en S. Mansion (ed.), *Aristotle et les problèmes de méthode*, Presses Universitairies de Louvain, Louvain.
Parfit, D. (1983/1987), *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford.
Popper, K. (1995), «Los comienzos del racionalismo», en D. Miller (comp.), *Escritos selectos*, FCE, México.
Putnam, H. (1975), «The Meaning of 'Meaning'», en *Mind, Language and Reality: Collected Papers Vol. 2*, 215-271, Cambridge University Press, Cambridge.
Robinson, R. (1953), *Plato's Earlier Dialectic*, Clarendon Press, Oxford.
Rorty, R. (1971), «Verificationism and Transcendental Arguments»: *Nous*, 5/1, 3-14.
Rorty, R. (1993), «La filosofía como ciencia, como metáfora y como política», en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós.
Ryle, G. (1946), «Philosophical Arguments», en Ayer (1959).
Sacks, M. (2005), «The Nature of Transcendental Arguments»: *International Journal of Philosophical Studies*, 13/4, 439-460.
Searle, J. (1980), «Minds, brains and programs»: *Behavioral and Brain Sciences*, 3, 417-456.
Sorensen, R. (1992), «Thought Experiments and the Epistemology of Laws»: *Canadian Journal of Philosophy*, 22, 15-44.
Strawson, P. F. (1959), *Individuals*, Methuen, New York.
Strawson, P. F. (1966), *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's «Critique of Pure Reason»*, Methuen, London.
Stroud, B. (1968), «Transcendental Arguments»: *Journal of Philosophy*, 65, 241-256.
Taylor, Ch. (1997), «La validez de los argumentos trascendentales», en *Argumentos Filosóficos*, Paidós, Barcelona.
Thompson, J. (1971), «A Defense of Abortion»: *Philosophy and Public Affairs*, 1/1, 47-66.
Vlastos, G. (1985), «Socrates' Disavowal of Knowledge»: *Philosophical Quarterly*, 35, 1-35.
Vlastos, G. (1991), *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cornell University Press, Ithaca.
Waismann, F. (1956), «How I see Philosophy», en Ayer (1959) .
Walton, D. (1990), «What is reasoning? What is argument?»: *The Journal of Philosophy*, 87/8, 399-419.
Wilkes, K. (1988), *Real People: Personal Identity without Thought Experiment*, Clarendon Press, Oxford.
Yablo, S. (1993), «Is Conceibability a Guide to Possibility?»: *Philosophy and Phenomenological Research*, 53/1, 1-42.

METÁFORAS EN FILOSOFÍA

Eduardo Fermandois

> «Cuando un escritor censura el uso de metáforas en filosofía, revela simplemente el desconocimiento de lo que es filosofía y de lo que es metáfora»
>
> (Ortega y Gasset, 1983, 387).

1. INTRODUCCIÓN: LOCKE Y LA ENVOLTURA RETÓRICA

El lenguaje de la filosofía debe ser siempre, o en primer lugar, un lenguaje literal; aunque raramente explicitada en una afirmación tan directa, es ésta una convicción metafilosófica de antigua data y dilatada influencia, la misma que ha llevado a más de algún filósofo a oponerse frontalmente al uso de metáforas[1]. Una de las formulaciones más célebres del rechazo del lenguaje figurado es la acuñada por John Locke, en un pasaje de su *Ensayo* que conviene citar *in extenso*:

> Puesto que el ingenio y la fantasía encuentran en el mundo mejor acogimiento que la seca verdad y el conocimiento verdadero, las expresiones figuradas y las alusiones verbales apenas podrán ser admitidas como imperfecciones o abusos del lenguaje. Admito que en discursos donde más buscamos el halago y el placer que no la información y la instrucción, semejante adornos, que se toman de prestado de las imágenes, no pueden pasar por faltas verdaderas. Sin embargo, si pretendemos hablar de las cosas como son, es preciso admitir que todo el arte retórico, exceptuando el orden y la claridad, todas las aplicaciones artificiosas y figuradas de las palabras que ha inventado

1. Para una buena visión panorámica del tratamiento de la metáfora a lo largo de la historia del pensamiento occidental, cf. el capítulo 2 en de Bustos (2000). Los artículos de Moran (1997) y de Bustos (1999) resultan útiles como primera lectura sobre las discusiones actuales; para adentrarse ya más detalladadamente en el tema sirven las monografías de Cooper (1986) y de Bustos (2000). Sobre el papel de la metáfora en la filosofía, existe un reciente y monumental estudio de Taurek (2004).

> la elocuencia, no sirven sino para insinuar ideas equivocadas, mover las pasiones y para seducir así al juicio, de manera que en verdad no es sino superchería. […] La elocuencia, como el sexo bello, tiene atracciones demasiado prepotentes para que permita que jamás se hable en su contra; y es vano señalar los defectos de aquellas artes del engaño, por las cuales los hombres derivan placer en ser engañados (Locke, 1956, III, X, § 34)[2].

Como se ve, el disgusto que el empirista inglés no se empeña en disimular va dirigido no sólo en contra del discurso figurado en general, sino que, aún más generalmente, contra toda consideración calificable como «retórica»: la preocupación por captar y guiar la atención del lector, el cuidado por los matices, la búsqueda de ejemplos apropiados, el preguntarse cuándo revelar la tesis, la decisión de escribir diálogos o aforismos, etc. Sin embargo, y si se atiende sobre todo su final, no es difícil constatar en la cita lo que algún filósofo contemporáneo llamaría una autocontradicción performativa: como ha puntualizado Paul de Man, la denuncia lockeana de la elocuencia no puede ser más elocuente (cf. de Man, 1978, 14). Es más, el uso del lenguaje figurado por parte de Locke no sólo contempla aquel tipo de metáforas que sirve para dar viveza y colorido a un pensamiento, como ocurre con su referencia a una verdad *seca* o la pintoresca (y sexista) comparación del final de la cita[3]. Ciertas metáforas juegan en la filosofía lockeana un papel que, como quiera que se lo explicite en detalle, va mucho más allá de tornar un estilo más ameno; es el caso de la mente vista como un gabinete vacío, como un papel en blanco o como una tabla de cera[4]. Susan Haack muestra además que la flagrante inconsecuencia entre la condena oficial del lenguaje figurado, por un lado, y una escritura que recurre profusamente a ese mismo lenguaje, por el otro, se advierte también en autores como Thomas

2. Hay denuncias similares en Hobbes, Berkeley, Mill y Hegel. Ahora bien, siendo cierto que la suspicacia frente al discurso figurado prevalece en la filosofía hasta bien entrado el siglo XX, no lo es menos que existen episodios muy diferentes: baste mencionar los nombres de Pascal, Vico, Rousseau, Herder y Nietzsche.

3. Y en toda la obra. De muestra, un botón más: «las doctrinas que usan jerga docta ininteligible son descritas como 'guaridas de ladrones o escondrijos de zorras', difíciles de criticar, 'no por la fuerza que tienen, sino por las zarzas y por las espinas, y por la oscuridad de la maleza con que se han rodeado'» (Locke, *op. cit.*, § 9).

4. Ortega y Gasset distingue dos grandes paradigmas filosóficos sobre la mente, cada uno al son de una metáfora cardinal: la filosofía antigua y medieval con la imagen del sello que imprime su impronta en una tabla de cera, y la filosofía moderna con la del continente y su contenido (cf. 1983, 397 ss.). Podría puntualizarse que el empirismo inglés hunde sus raíces en el paradigma antiguo, pues continúa entendiendo la mente como instancia meramente receptiva: como una tabla de cera.

Hobbes y John Stuart Mill (cf. Haack, 1998, 70 ss.). Ahora bien, ante tal diagnóstico sólo caben dos posibles reacciones: o abolir —pero esta vez en serio— todo empleo no literal del lenguaje en obediencia a una teoría verdadera que lo declara nocivo, o ajustar la doctrina oficial contra el discurso figurado de modo que se torne consistente con una práctica que se vale del mismo. No existiendo serios reparos contra la prosa filosófica de Locke —¡muy por el contrario!—, la opción más razonable parece ser esta última. Mal que mal, es improbable dar siquiera con un filósofo que no se haya valido alguna vez de una metáfora, buena o mala, u otra figura retórica. En el fondo, la condena radical de la metáfora y la retórica termina condenándose a sí misma.

Una manera de ajustar la doctrina empirista sobre el lenguaje no literal, heredera en este punto del purista ideal cartesiano de la claridad y la distinción, consiste en admitir la legitimidad de su empleo en investigaciones teóricas, asignándole, sin embargo, una importancia secundaria. Ya no se trata entonces de *rechazar* lo figurativo-retórico, sino de *ponerlo en su lugar*. Una imagen que bien ilustra este habitual planteamiento, y que no se hace culpable de inconsistencia pragmática alguna, es la de un contenido y su envoltura. Quién dudaría —así se razona— que los diálogos de Platón y Berkeley, las *Meditaciones* de Descartes, los *Pensamientos* de Pascal o las *Investigaciones* de Wittgenstein encarnan, cada cual a su inconfundible manera, prosas filosóficas formidables. ¡Y quién no desearía que siempre fuese así! Sin embargo, ¿es *necesario* que un buen texto de filosofía sea al mismo tiempo un texto logrado retórica y estilísticamente? «Deseable» no equivale a «necesario». Recordemos que el filósofo va en pos de pensamientos generales que cumplan con dos condiciones: *a*) estar debidamente fundamentados y *b*) ser relativamente originales (o, no siendo originales, estar debida y originalmente fundamentados). Lo que importa, pues, son las tesis y su justificación. Todo lo demás —la prosa cautivante de algunos, los oportunos ejemplos de otros, aquella inolvidable formulación, esta sutil metaforicidad, los elementos de composición, los narrativos, etc.— todo eso no es más que la mejor o peor lograda *envoltura* estilística de un contenido filosófico. ¿Quién sería tan necio de no complacerse al leer a un filósofo capaz de expresarse con gracia? Pero tal placer es un *extra*. No se puede confundir el papel de regalo con el regalo mismo... Así avanza el discurso inspirado en la poderosa imagen del contenido y su envoltura; así se intenta poner en su lugar a lo figurado y lo retórico en general. Volveré sobre esta imagen hacia el final del trabajo.

Retomando nuestro tema más específico, lo cierto es que en los últimos cinco o seis decenios la relación entre filosofía y metáfora ha

seguido un rumbo diametralmente opuesto a los designios de Locke. De representar una temática dispensable y marginal, la metáfora ha pasado a ocupar un importante lugar en la filosofía del lenguaje y disciplinas como la epistemología y la filosofía de las ciencias. Si hace unos cincuenta años —y de ahí para atrás durante siglos— fue muchas veces casi de mal tono hablar en y hablar de metáforas, hoy por hoy, en cambio, no se puede pretender hacer filosofía del lenguaje en serio sin tener al respecto una posición definida. Dicho cambio refleja lo que cabe llamar una *rehabilitación cognoscitiva*: ya muy lejos de Locke, existe hoy la generalizada convicción de que en cualquier empresa de carácter teórico la metáfora no representa una mera pieza de ornato, sino que un genuino dispositivo de conocimiento. Si hablamos de los enemigos de la metáfora en referencia a aquellos autores que —como los empiristas, los vieneses no menos que los ingleses— le niegan valor cognoscitivo, no es aventurado mantener que en la actualidad la metáfora tiene muchos más amigos que enemigos (al menos declarados). *En qué consista* dicho valor —ése es el actual tema de discusión. Y sólo puede serlo entre amigos.

Esbozaré primero las principales teorías de la metáfora, tomando como hilo conductor el tema del significado metafórico (2). Esta presentación servirá como telón de fondo para las secciones ulteriores; veremos, en efecto, que existen líneas de continuidad entre los enfoques sobre la metáfora en general y los modos de entender su papel en el caso específico de la filosofía. En las secciones centrales (3-6) examinaré cuatro concepciones de la función de la metáfora en el discurso filosófico, para cerrar con una sección dedicada a poner en tela de juicio la mencionada imagen del contenido y la envoltura (7).

2. TEORÍAS DE LA METÁFORA: UNA PANORÁMICA ACTUALIZADA

Existe un consenso generalizado en fijar el comienzo de la referida rehabilitación cognoscitiva en un conocido ensayo del filósofo angloamericano Max Black (cf. 1966). Dicho ensayo articula y discute tres teorías de la metáfora: la sustitutiva, la comparativa y la interactiva. En lo que sigue, sin embargo, presentaré una clasificación que a) da cuenta mejor del actual estado de la cuestión, y en la que b) es posible subsumir las tres alternativas presentadas por Black como enfoques específicos[5].

5. La clasificación propuesta en Guttenplan (2005, 7-14) es interesante y me atendré en parte a ella. Con todo, Guttenplan (y no es el único) olvida incluir en su organigrama a los teóricos de la ubicuidad de la metáfora.

¿Posee el significado literal un primado lógico o conceptual respecto del significado metafórico o no ocurre más bien al revés? La primera disyuntiva teórica, la más genérica, surge a propósito de esta elección. Partiendo de un significado literal claramente determinado, filósofos como Searle, Grice, Davidson, Rorty y Cooper, tienden a ver en la metáfora un fenómeno lingüístico cuya característica definitoria es la *anomalía*, la *desviación*: la metáfora viola una norma (semántica), se aparta de un cierto uso de palabras (el habitual), representa una suerte de escándalo (lingüístico) y tiende a darse fundamentalmente en contextos literarios. En cambio, autores como Richards, Gadamer, Derrida, De Man, Hesse, Lakoff y Johnson plantean, como ya lo hiciera Nietzsche, una omnipresencia de la metáfora. Todo el lenguaje sería, en cierto sentido, metafórico; entre lo literal y lo figurado existiría una diferencia puramente gradual; y aquello que llamamos «significado literal» no sería sino el decantado, hasta cierto punto lamentable, de una actividad metafórica anterior, más dinámica y básica.

Ahora bien, entre aquellas teorías que aceptan el primado conceptual de lo literal existe un *primer grupo* que cabría calificar, en un sentido amplio, como teorías *semánticas*. De acuerdo a ellas, el acto de quien enuncia una oración como

(1) Federico es una enciclopedia,

es explicado a partir de un *contenido de esta oración* que difiere de su contenido literal. Siguiendo este enfoque general, cuando una persona, que domina el castellano y está en su sano juicio, emite (1), las palabras «es una enciclopedia» —y, por consiguiente, también la oración en su totalidad— adquieren un contenido *ad hoc*, pasando a significar algo diferente de lo que significan comúnmente. Pues bien, las tres teorías que distinguía Black en su seminal artículo pueden entenderse como casos particulares del enfoque general semántico. Conforme a la teoría *sustitutiva*, cuando alguien emite (1) sus palabras significan en realidad lo que significa literalmente el enunciado

(2) Federico sabe mucho.

La teoría *comparativa*, en cambio, hace coincidir el significado metafórico de (1) con el significado literal de una comparación explícita, a saber:

(3) Federico es (en tal o cual respecto) como una enciclopedia.

Dado que también en este último caso tiene lugar una sustitución, Black tiende a concebir la teoría comparativa como un caso particular de la teoría sustitutiva. La clásica definición de una metáfora como un símil elíptico responde a esta concepción comparativa: (1) sería una elipsis derivada de la comparación entre Federico y una enciclopedia. Aquí es también donde cabe ubicar preferentemente la investigación sobre la metáfora de Aristóteles[6]. Por último, tenemos la teoría *interactiva*, la favorecida por el propio Black. Se trata de una concepción más compleja, en la medida en que esta vez no es posible establecer, como en los dos casos anteriores, una equivalencia simple entre la oración (1) y una oración literal o un conjunto de oraciones literales. Tomando el ejemplo

(4) El hombre es un lobo,

Black comienza distinguiendo entre el «objeto principal» de esta metáfora (hombre) y el «objeto subsidiario» (lobo). A cada uno de estos objetos le corresponde un «sistema de lugares comunes asociados», esto es, creencias que un sujeto adulto normal tiene, en este caso, sobre los hombres y los lobos. No importando si estas creencias son verdaderas o no, lo que ocurre entonces en (4) es que el sistema de creencias asociadas al objeto subsidiario «lobo» es usado como un filtro a través del cual se comprende el objeto principal «hombre». El sistema-lobo *destaca* ciertas creencias que se presentan en ambos sistemas (por ejemplo, la ferocidad), *eclipsando* al mismo tiempo creencias que sólo se presentan en uno de ellos (por ejemplo, que los lobos viven en cavernas), producto de lo cual nuestra concepción del hombre —y de paso también la de los lobos— resulta reorganizada. Importa enfatizar que de acuerdo al enfoque interactivo de Black nunca es posible parafrasear exacta y exhaustivamente el contenido metafórico en términos literales, al menos en el caso de metáforas fuertes como (4), a diferencia de metáforas convencionales como (1)[7].

6. *Preferentemente*: Aristóteles nunca definió la metáfora *qua* símil elíptico (aunque dio pie a que lo hicieran Quintiliano y Cicerón). El estudio más exhaustivo del complejo análisis aristotélico continúa siendo Ricoeur (2001), especialmente pp. 15-66. Para un buen resumen de dicho análisis cf. de Bustos (2000, cap. 2).

7. Distingo cuatro tipos de metáforas: *fuertes* o *vivas* (las que sorprenden y cuya interpretación es abierta o indeterminada), *convencionales* (en las que ambas características de las fuertes se presentan de un modo mucho más tenue), *dormidas* (en las que el significado metafórico ha pasado a ser un segundo significado literal, pero aún

De acuerdo a un *segundo grupo* de teorías debemos comenzar distinguiendo nítidamente entre lo que las palabras *significan* y lo que un hablante, en un determinado contexto, *quiere decir* al emitirlas; lo primero ha recibido el nombre de «significado de las palabras o de la oración» (*word, or sentence, meaning*), mientras que a lo segundo se lo ha denominado «significado de la emisión del hablante» (*speaker's utterance meaning*), o más brevemente, «significado del hablante». Aplicando esta distinción a un caso como (1), se sostiene entonces que el contenido *de las palabras* «es una enciclopedia» no cambia respecto del contenido que estas mismas palabras tienen en una oración emitida literalmente (como, por ejemplo, «Wikipedia es una enciclopedia»). Es más, se sostiene que ese contenido no *puede* cambiar si hablamos realmente de una metáfora, ya que si «ser una enciclopedia» pasara a significar literalmente, entre otras cosas, «saber mucho», en ese preciso instante (1) dejaría de ser una metáfora. Con todo, existe un *contenido alternativo* que explica el hecho de que alguien emita seria y competentemente la oración (1). Dicho contenido corresponde a lo que *el hablante quiere decir* al emitirla, por ejemplo, que Federico sabe mucho. En la metáfora, por lo tanto, el significado del hablante no coincide con el significado de la oración: el hablante dice *p*, pero quiere decir *q* (otros casos en que se da tal divergencia son la ironía, la hipérbole, los actos de habla indirecta, etc.). En otras palabras, el significado de una metáfora es siempre un caso particular de significado del hablante. Contrastando con el primer grupo de teorías, el enfoque es ahora *pragmático*: no es que *oraciones* sean de suyo metafóricas (o no), lo son (o no) determinadas *emisiones* de oraciones por parte de hablantes en contextos específicos. Se ha sostenido que es éste el enfoque estándar en la actualidad; su representante más conocido es Searle, pero hay concepciones emparentadas en Grice y Bergmann (cf. Searle, 1999; Grice, 1999; Bergmann, 1982). Retomando ahora las tres alternativas presentadas por Black, conviene apuntar que de las tres existen versiones pragmáticas: mientras que la teoría de Searle responde a un *aggiornamento* pragmático del enfoque sustitutivo, la de Fogelin lo es del enfoque comparativo (cf. Fogelin, 1988); por último, el propio Black presenta su teoría interactiva en un artículo posterior, asumiendo la lección

es fácil «despertarlo») y *extinguidas* o *muertas* (cuando para «resucitar» la metáfora se hace necesario usar recursos especiales, como gestos, comillas y guiones.). Las distinciones entre estos tipos de metáforas, de los cuales iré dando ejemplos a lo largo del texto, son, obviamente y sin excepción, *graduales*. Para una clasificación alternativa, de tres tipos cf. Black (1993, 25 ss.).

pragmática: que el significado de las palabras no puede cambiar para que podamos hablar de una metáfora (cf. Black, 1993).

De acuerdo, por último, a un *tercer enfoque* general, en el fenómeno metafórico no cabe hablar de *contenido alguno*. Se trata ahora no de un grupo de teorías, sino de una sola posición —la de Donald Davidson— a la que se han plegado autores como Rorty y Cooper. Todos ellos también son amigos de la metáfora, pero suscriben una visión particular de su relevancia cognoscitiva. Con el fin de captar la idea central de Davidson, supongamos que escuchamos o leemos por primera vez la oración

(5) Las palabras son las flores de la boca.

En lo que toca a la semántica, todo transcurre igual que siempre: la emisión tiene un significado literal. De acuerdo a él, lo dicho es evidente y hasta grotescamente falso: a las palabras no se las riega para que crezcan. ¡Y no es cierto *ni* que crezcan *ni* que no lo hagan! Pero supongamos que no existen motivos para sospechar que quien emite (5) ha perdido pasajeramente el juicio o los conocimientos del castellano que hasta ahora demostraba de sobra poseer, por lo cual no queremos simplemente desechar su emisión. Entonces, la oración (5) nos lleva, *en virtud de su significado normal*, a buscar y encontrar al menos un parecido entre entidades lingüísticas y botánicas, un parecido en el que, antes de toparnos con esta extraña combinación de vocablos, jamás habíamos reparado: por ejemplo, que también las palabras debieran ser cuidadas con regularidad[8]. La moraleja es la siguiente: para que descubramos ese parecido, es decir, para que el efecto metafórico tenga lugar, no es necesario que reconozcamos en la oración un significado adicional. Más aún (y aquí radica la diferencia con el enfoque pragmático), ni siquiera es necesario afirmar que el *hablante* está diciendo algo que va más allá del significado literal de sus palabras. Podemos, si queremos, asignarle posteriormente a la oración o al hablante un segundo significado, un significado metafórico. Pero esto sucedería precisamente con posterioridad y *no independientemente* de que se dé en el oyente el efecto ya descrito, para lo cual —repitámoslo— no es necesario ningún significado especial. Esto demuestra que hablar de un significado o contenido metafórico que las palabras o el hablante adquirirían independientemente de su

8. Que la palabra «cuidar» posea aquí una connotación metafórica apunta al importante fenómeno de las «cadenas» o «redes» metafóricas, que en el presente contexto no alcanzo a examinar (cf. Tirrell, 1989).

efecto causal en el oyente es como referirse al «poder dormitivo» del opio para explicar el hecho de que su consumo hace dormir —una explicación dormitiva, por cierto. Una metáfora no es una información oculta que transportan determinadas oraciones; es, en cambio, el *resultado* que determinadas oraciones falsas acarrean consigo. La de significado es simplemente una categoría equivocada para explicar el fenómeno metafórico; éste es una cuestión del *efecto causal* de emitir ciertas palabras y oraciones que, como todas las palabras y oraciones, sólo tienen un significado, a saber —desde luego— el literal. (Es indudable que expresiones ambiguas tienen dos o hasta más significados, pero se trata siempre de significados *literales*.)

3. UNA VISIÓN MODERADA

Pasemos ahora a revisar diferentes modos en que se ha concebido el rol de las metáforas en el discurso filosófico. Lo hacemos —recordemos— dentro del marco de la rehabilitación cognoscitiva a la que aludimos en la introducción, *i.e.*, concediendo desde ya que dicho rol va más allá de lo puramente ornamental. Una primera posibilidad consiste en precisar que tal rehabilitación no implica que la metáfora sea *esencial* para la filosofía: conceder que pueda ser cognoscitivamente útil valerse de X no significa que X resulte cognoscitivamente indispensable. Esta es la postura que adopta Susan Haack y que bien cabría llamar de «moderada». La metáfora —nos dice— «no es ni una cosa buena ni una cosa mala en y por sí misma; es un dispositivo lingüístico del cual se puede hacer buen y mal uso; un uso que es a veces una ayuda, a veces inofensivo y a veces un obstáculo» (Haack, *op. cit.*, 72)[9]. Se trataría entonces de no cometer el error inverso al de Locke y de poner en la balanza tanto los posibles rendimientos como los eventuales peligros del lenguaje figurado.

Esta alternativa moderada trabaja distinguiendo dos niveles en toda investigación teórica, bien sea científica o filosófica: el del *desarrollo* de las teorías y el de la *presentación* de las mismas. Tal distinción es traída a colación para luego plantear que el papel cognoscitivo más interesante de la metáfora se registra a lo largo de las etapas explora-

9. Todas las traducciones de aquellas citas en inglés y alemán que no posean una traducción publicada al castellano (como en este caso) son mías. Me baso en lo que sigue en el artículo de Haack, que presenta la virtud de ser más explícito que otros textos; creo, por lo demás, que muchos autores verán reflejadas sus intuiciones metafilosóficas en el planteamiento de Haack —esa «apasionada moderada», como ella misma se califica.

torias que conducen posteriormente a resultados. En la presentación de los mismos, en cambio, el uso de metáforas si bien puede resultar iluminador en cierto sentido, también puede representar un abuso. Veamos con mayor detalle qué puede querer decir todo esto.

Un rasgo distintivo de toda metáfora fuerte[10] es la de que su interpretación es abierta, no existiendo en estos casos algo así como *la* interpretación o la interpretación *completa*. Cavell recoge plásticamente el crucial punto al señalar que la paráfrasis o interpretación de una metáfora de este tipo termina siempre en un *etcétera*[11]. Ejemplos pertinentes son: «Las palabras son herramientas», «La mente es un computador», «El hombre es el lobo del hombre», «La verdad es una mujer», «La mente es una página en blanco» etc. De ellos cabe decir además que su emisión, más que un aserto, constituye una *invitación* a que el oyente o lector participe activamente en un proceso de interpretación. Es a lo que aludimos cuando calificamos metáforas como *sugerentes*. Dicho sea de paso, estas dos características complementarias de las metáforas fuertes —el carácter abierto de su interpretación y el rol creativo que juega el intérprete— nunca encajarán en la teoría pragmática estándar, de acuerdo a la cual el hablante simplemente dice *p* queriendo decir *q*, teoría que sólo funciona tratándose de metáforas convencionales («Federico es una enciclopedia» o «No, es un burro»). Ahora bien, el carácter abierto y el potencial sugestivo de las metáforas fuertes hacen que su empleo carezca del grado de especificidad y precisión al que debe aspirar el lenguaje en que se presenta una teoría filosófica o científica. Es cierto que muchas de estas metáforas pueden servir a una mayor accesibilidad del contenido de dichas teorías para un público lego en la materia. La «verdad seca» de la que hablara Locke se torna «digerible», si se la presenta en términos más familiares para un público no profesional que no cuenta con el vocabulario y el trasfondo teórico de los que requeriría su presentación literal[12]. Es más, metáforas como las citadas pueden servir específicamente para que dicho público capte y memorice mejor ciertos contenidos, en la medida en que es invitado a participar activamente en la interpretación de lo que meramente se sugiere. Pese a ello, el planteamiento moderado nos recuerda también ese gusto a poco que deja la metáfora no explicitada literalmente, cuan-

10. Por oposición a metáforas convencionales, dormidas y muertas. Cf. nota 8.

11. Cf. St. Cavell, «Aesthetic Problems of Modern Philosophy», en *Must We Mean All What We Say?*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1976, p. 79.

12. Cabe recordar la observación: «Una metáfora refresca el entendimiento», en Wittgenstein (1981, 13).

do se trata de discusiones especializadas. «Esto es puramente metafórico», nos quejamos entonces. Tugendhat, por ejemplo, subraya que la explicación tradicional de la autoconciencia como una percepción interna, una especie de *mirar hacia dentro*, sólo se vale de una metáfora incapaz de saciar el apetito filosófico. Hacia dentro no se puede mirar en el mismo sentido en que se mira hacia fuera (o dentro no se ve nada, como ironiza Tugendhat), y si se nos remite entonces a un «cuasi-ojo interno» sólo se está presentando una metáfora relacionada. Refiriéndose al método husserliano de la intuición de esencias (*Wesensschau*), Tugendhat derechamente pregunta: «Pero, ¿de qué es esta metáfora una metáfora?»[13]. Se acepten completamente o no sus críticas a Husserl, en algo quizá sí se pueda convenir: *si* Husserl no tiene una explicación literal de la idea de una intuición de esencias, lo que sí tiene es un problema. Así, Locke, si bien yerra al sugerir que el uso figurado implica siempre abusos, lleva en cambio razón recordándonos que *puede* implicarlos. No admitir esto sería caer en el error opuesto al suyo; sería ser inmoderado.

De acuerdo con este planteamiento, la elucidación de algún fenómeno o el análisis de algún concepto no pueden figurar, en último término, en lenguaje figurado. Importa *tener conciencia* de que se está hablando metafóricamente e importa *reconocerlo*. Cuando, por el contrario, empleando metáforas se cree o pretende estar hablando de un modo literal, tal empleo puede esconder o bien la incapacidad de ser más preciso, o la desidia de realizar el hegeliano esfuerzo por el concepto, o el deseo de ganarse al lector mediante un lenguaje cercano y emotivo, todas formas de abuso. Con todo, no se trata de desterrar las metáforas de la superficie textual de un planteo filosófico, sobre todo cuando éste se dirige a públicos no especializados. Y, por lo demás, hay una infinidad de ellas que son del todo inofensivas, como cuando digo que algunas hacen más «digerible» una verdad y que otras no sacian el «apetito filosófico». Se trata simplemente de que una explicación no puede contar como completa hasta que no queden articuladas literalmente aquellas metáforas que son centrales. Hablar de la «verdad seca», tiene la simple ventaja de hacer más vívido el discurso; pero si a Locke se lo hubiese instado a expresarse más directamente, habría repuesto que se refería a la verdad dicha en términos literales.

13. E. Tugendhat, *Autoconciencia y autodeterminación*, FCE, México, 1993, p. 29 (trad. levemente corregida). En la página 32, Tugendhat habla de «desmontar el lenguaje metafórico de la filosofía», lo que ya parece ir más lejos. Otro pasaje relevante se halla en pp. 14 s.

Ahora bien, todas las consideraciones anteriores correspondían a usos y abusos de metáforas en el nivel de la presentación de teorías; como ya se anunciara, la metáfora cumple un papel más interesante en el proceso en virtud del cual éstas se alcanzan. Para apreciar este punto es preciso tener una visión realista de la complejidad de dicho proceso, de lo embrollado y tentativo que de hecho es. Al inicio, el investigador sólo cuenta con ideas vagas que, progresivamente, va articulando y precisando, probando y rectificando. Y no se trata de una búsqueda organizada, sino de un sondeo a tientas, en el que avances y retrocesos son la regla, en el que siempre corremos el peligro de acabar dando tumbos a ciegas. Pues bien, en ese sondeo a tientas la metáfora puede prestar un encomiable servicio epistémico, al orientarlo en una dirección determinada. Precisamente su carácter abierto y sugestivo resulta funcional durante las fases exploratorias de toda investigación. Más aún, la metáfora se revela aquí como un instrumento del pensamiento innovador, en la medida en que invita a comparar el objeto de estudio con fenómenos por de pronto muy diferentes, dirigiendo así la labor del estudioso hacia rumbos inexplorados. En todo esto, el investigador trabaja fundamentalmente solo; pero la actividad creativa del intérprete a la que aludíamos antes se observa ahora en el diálogo de un investigador consigo mismo: las metáforas adquieren vida propia y el hablante, en este caso el investigador, puede transformarse en intérprete de su propia creación. Lo expuesto en este párrafo es el rol *heurístico* de la metáfora en cuanto germen de hipótesis y teorías. Si bien Haack no utiliza este término, es el único que corresponde.

El planteamiento moderado considera tanto usos como abusos de metáforas. Su uso más interesante es el heurístico y concierne a los procesos de elaboración teórica, en los que la metáfora ordena la investigación y la encamina en direcciones desconocidas. En cambio, la presentación de teorías sólo debe recurrir a metáforas —al margen de casos inofensivos que también importa reconocer como tales—, cuando se trata de llegar didácticamente a públicos no especializados. Si esto último no es el caso, el uso de metáforas deviene abuso, pues la presentación debe ser clara, exacta y explícita, es decir, literal.

4. CAMBIOS FILOSÓFICOS

El caso particular del segundo Wittgenstein resulta apto a fin de presentar una segunda manera de concebir la importancia de la metáfora para la filosofía. La actividad intelectual de este autor representa, en su inspiración más profunda, el empeño por cambiar nuestro *modo*

de ver (*Anschauungsweise*) temas como el significado lingüístico, los estados mentales, las certezas últimas o la filosofía misma, por transformar la *imagen* (*Bild*) que de ellos nos hacemos. Pues bien, en función de tal objetivo existe un cierto tipo de metáforas que cumple un rol determinante. Sin embargo, antes de caracterizar ese tipo de metáforas, es preciso mostrar en qué sentido nociones como «modo de ver» o «imagen» —por oposición a «tesis» o «teoría»— poseen relevancia metafilosófica.

Cuando se refiere al modo en que Agustín concibe el significado lingüístico, Wittgenstein nunca habla de una teoría, sino de una *imagen* del lenguaje (*Bild der Sprache*) —o hasta de una proto-imagen o arquetipo (*Urbild*)[14]— a saber, la idea, subyacente a muchas y muy variadas teorías, de una correspondencia entre una palabra y algo que sería su significado: algo material o mental o abstracto, pero en cualquier caso un *algo*. En la acepción que aquí interesa, la noción de imagen tiene asidero en la expresión «hacerse o tener una imagen» de un asunto[15], *i.e.*, formarse una idea extremadamente elemental acerca de él, caracterizarlo mediante cierto tipo de ejemplos y comparaciones, dar espacio sólo a ciertas preguntas, etc. Los intérpretes del Wittgenstein tardío suelen coincidir en que el blanco de sus ataques no es una teoría determinada —ni la de Frege, ni la de Russell, ni la del autor del *Tractatus*—, sino, por así decir, una idea inocente y sencilla que configura previamente el marco dentro del cual tales teorías se desarrollan. En esta misma acepción del término, la imagen cartesiana de la mente fundada en la oposición metafórica entre un «adentro» y un «afuera» representa otra concepción pre-filosófica prominente. Por lo demás, la imagen agustiniana y la cartesiana se complementan mutuamente[16].

Ahora bien, de un cambio teórico es habitual pensar que se produce respecto de creencias particulares expresadas en correspondientes enunciados. El simple trueque de una creencia por otra no es, sin embargo, ni el único ni el principal modo en que alguien puede cambiar su modo de concebir algo. Mucho de aquello que se busca en la filosofía, tal como en la literatura, no se halla tanto al nivel de creencias específicas que hayan de ser alteradas, sino que más bien en

14. Wittgenstein (1988, § 1). El motivo para traducir aquí *Bild* como «imagen» —y no como «figura», como lo hacen García Suárez y Moulines— surge de las reflexiones que estoy haciendo, así como de lo que señalo en la nota siguiente. La expresión *Urbild* («proto-imagen») aparece en el mecanografiado (TS 222, § 107).

15. Lo mismo en alemán: *ein Bild von etwas haben* o *sich von etwas ein Bild machen*.

16. Como puede mostrarlo una interpretación de Wittgenstein (*ibid.*, § 32).

«cambios en las asociaciones y comparaciones que uno hace, diferencias en la apreciación vívida o 'sentida' de algo que ya se conoce, o cambios en los hábitos de atención y el sentido de lo que importa y lo que es irrelevante» (Moran, 1989, 100). Si tal diagnóstico es correcto, podemos ver entonces que el papel de las metáforas no se agota en su asistencia heurística a lo largo del complejo proceso que conduce a la articulación —literal— de una teoría. Ciertas metáforas pueden ayudar a cambiar hábitos mentales inveterados, modos de ver un tema de los que jamás sospecharíamos (como la identificación del significado con un algo) que pueden venir sugeridos por el lenguaje mismo («significado» es un sustantivo) y que prefiguran incluso modos de preguntar (¿*Qué* es el significado?). Una nueva metáfora puede así modificar el *acceso* a una temática, la *actitud* que frente a ella tenemos, nuestra *perspectiva*, un *estilo de pensar*[17]. Disponemos de todos estos términos para apuntar siempre a lo mismo: un *plus* respecto del mero trastoque en los valores de verdad de algunas, o acaso muchas, creencias. A las metáforas que operan *tales* cambios las podríamos llamar «metáforas rectoras».

El propósito de Wittgenstein —en una comprensión no terapéutica de su filosofía segunda y tercera— es entonces invitar a ver ciertos tópicos fundamentales de un modo distinto[18]. En lo que respecta al lenguaje, la metáfora dominante será aquella que compara su uso con la actividad de jugar. Es ella la que canaliza un sinfín de observaciones, comparaciones, ejemplos y críticas con relación a la comprensión, el querer decir, el uso lingüístico y sus reglas, la definición ostensiva, etc. Cuando Wittgenstein comenta que sus descubrimientos son, propiamente hablando, «nuevas metáforas»[19], no está aludiendo a las que inofensivamente tornan más ameno un párrafo filosófico (aunque de ellas estén llenos sus párrafos), sino a metáforas rectoras: nuevas analogías que invitan a *recategorizar* ciertos conceptos. Y porque su función orientadora es inagotable, y porque tienen que ver con «el sentido de lo que importa», no parece que dichas metá-

17. «Cuánto de lo que hacemos es cambiar el estilo de pensar, y cuánto de lo que yo estoy haciendo es cambiar el estilo de pensar, y cuánto hago para persuadir a otros a que cambien su estilo de pensar» (L. Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Paidós/I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona 1992. He corregido la traducción).

18. Quien tenga reparos en hablar de *invitación* en contextos filosóficos, puede quizá preguntarse si no detecta una diferencia ilocucionaria entre «Pedro es un cerdo» y «Las palabras son herramientas». La primera metáfora es sin duda una tajante afirmación. ¿No tiene acaso la segunda mucho de sugerencia o invitación?

19. «Lo que descubro son nuevas *metáforas*» (Wittgenstein, 1981, 42).

foras sean parafraseables. Se puede establecer aquí un paralelo con las metáforas que Black llama «interactivas» —las que su enfoque interactivo pretende explicar—, dado que tampoco éstas pueden ser reemplazadas por traducciones. Sin duda que Black contaría entre sus metáforas interactivas —que, como agrega, son las únicas que realmente importan en filosofía— la del lenguaje como un juego con ciertas reglas. Metáforas interactivas y metáforas rectoras parecen ser, pues, dos nombres para lo mismo; y el interactivismo, su enfoque correcto.

Se trata también de metáforas que funcionan en gran medida *in absentia*, es decir, que no se encarnan en enunciados citables. Así, la imagen rectora del lenguaje como juego se halla, si se quiere, escondida en un término creado: «juegos de lenguaje». Sin que haya nada metafórico en la apariencia de un texto determinado, metáforas fundamentales operan muchas veces desde el silencio de un trasfondo textual. Es su misma función rectora la que explica, de paso, su reducido número[20]. A modo de resumen: las oposiciones filosóficas entre dos o más autores descansan sobre sus preferencias por metáforas rectoras en un grado mucho mayor de lo que se estaría inclinado a pensar. Estas constituyen, muchas veces, una fuerza invisible[21].

La idea de la metáfora como instrumento del cambio filosófico que hemos examinado en la *práctica* filosófica de Wittgenstein, ha sido *tratada*, aunque con matices algo diferentes y no exentos de controversia, por el neopragmatista Richard Rorty. Son tres las vías por las que, según él, llegamos a modificar nuestras creencias en general: en virtud de la percepción, la inferencia y la metáfora. Sin embargo, mientras que las dos primeras no alteran nuestro lenguaje, sino que sólo modifican el valor de verdad de ciertos enunciados, la metáfora, capaz de producir a la larga cambios semánticos, está asociada con la posibilidad de formar *nuevos* enunciados, modificando así el propio lenguaje (cf. Rorty, 1993, 29). Metáforas novedosas son perturbaciones a nuestro uso habitual del lenguaje; para poder integrarlas y sacar provecho de ellas es necesario alterar dicho uso.

En estrecha continuidad con el planteamiento davidsoniano, Rorty concibe la metáfora como causa de que lleguemos a conocer aspec-

20. Blumenberg (2003, 141-164) hace explícita la «metafórica de fondo» (*Hintergrundmetaphorik*) —ya sea orgánica, mecánica o del libro— con la que trabajan Nicolás de Cusa, Descartes y Husserl, entre otros.

21. Stroll (2004) destaca el papel de las metáforas, en su mayor parte arquitectónicas, en *Sobre la certeza*. Para más bibliografía sobre la metáfora en la filosofía de Wittgenstein cf. Arnswald, Kertscher y Kroß (2004).

tos nuevos de la realidad y no como una proposición que encarne tal conocimiento. Así como un fenómeno natural anómalo —el gorjeo de un pájaro desconocido, por ejemplo— puede ser el estímulo en la formación de ciertas creencias —por ejemplo, la de que en el bosque se halla un quetzal—, sin que por ello nos transmita él mismo una información, así también las metáforas pueden suscitar creencias sin que ellas mismas, mientras viven, transporten contenidos. Una metáfora no es sino un ruido extraño, comparable al gorjeo de un ave exótica: éste nada nos *dice*, tampoco aquélla. Tal es la modalidad en que las metáforas poseen relevancia cognoscitiva en ciencia y filosofía: como causas, que no como razones. Más aún, es característico de Rorty enfatizar que se trata de «metáforas que proceden de ningún lugar» (*ibid.*, 35), debidas únicamente al «genio idiosincrásico» (*ibid.*, 31) de autores de excepción, y que intentar explicar su funcionamiento es como querer explicar el funcionamiento de la sorpresa o la genialidad (cf. Rorty, 1996, 229, 236). Los cambios filosóficos responden a la *irrupción* de nuevas metáforas; éstas son la invención de filósofos «poetas» y ni ellos mismos saben dar cuenta con exactitud de lo que dicen. Una vez puesta en circulación, la metáfora comienza a ser asimilada por la comunidad filosófica en un proceso paulatino de literalización, y en la medida en que se las hila inferencialmente con otras creencias, su potencial imaginativo y emocional va gradualmente disminuyendo. Cuando es buena, la metáfora está condenada a una muerte temprana; perfección y partida van de la mano.

Rorty conecta esta explicación del rol de las metáforas con una crítica a la idea de que filosofar consista en hacer explícito algo ya dado implícitamente, bien sea nuestra comprensión del ámbito de lo posible, como ayer pensara Husserl, o los conceptos que subyacen a lenguajes naturales, como creen hoy los analíticos. Tal proyecto metafilosófico se ajusta bien a las metáforas visuales que han dominado la historia de la filosofía y según las cuales ésta es esencialmente una actividad de *theoría* o contemplación. Rorty se inclina, en cambio, por las metáforas auditivas de Heidegger (la de la voz del ser, por ejemplo: *Stimme des Seins*), puesto que ellas dan a entender que el conocimiento filosófico no es siempre un *reconocer* estructuras dadas con *anterioridad*. «Metáfora es, por así decirlo, una voz desde fuera del espacio lógico, [...] una llamada a cambiar el propio lenguaje y la propia vida, en vez de una propuesta de sistematización de ambos» (Rorty, 1993, 29 s.).

La imagen predilecta de Rorty y de todo aquel que se precie de pragmatista dice relación con las herramientas, en un doble sentido: la metáfora como herramienta y la herramienta como metáfora. Las

teorías y los lenguajes no son supuestos reflejos o representaciones del mundo, sino que instrumentos para su transformación. Ante el enfoque antirepresentacionalista, abierto por la imagen de las herramientas, preguntas que han inquietado al filósofo tradicional, como la de si nuestro lenguaje es un medio adecuado para representar la realidad, se revelan como preguntas desfasadas, enigmas a olvidar; ya lo veíamos en Wittgenstein: metáforas nuevas pueden tornar inocuas viejas interrogantes. Ahora bien, la tesis de que el enunciado metafórico, irrupción de la nada, no puede, según Rorty, ser discutido racionalmente («sólo es posible saborearlo o escupirlo» escribe en 1991, 38), contrasta con el hecho de que su peculiar versión de la metáfora de las palabras como herramientas ha sido objeto de una explícita *crítica* por parte de Robert Brandom, quien cuestiona una serie de interpretaciones (no todas) que Rorty le ha dado a su niña predilecta[22]. Únicamente este hecho parecería demostrar que las metáforas no están realmente fuera del espacio de las razones. Rorty y Davidson podrían replicar que la metáfora de las herramientas, en virtud de una discusión que intenta hacerla coherente con otras creencias filosóficas, ha comenzado ya su lenta agonía. No se aprecia, sin embargo, por qué debiéramos comentar de esta manera la discusión impulsada por Brandom.

Sea como fuere, lo dicho es suficiente para distinguir dos variantes en la idea del cambio de perspectivas filosóficas operado por metáforas rectoras: una variante *romántica*, la descrita por Rorty, la que apela a un «genio idiosincrásico», y una variante *normativa*. De acuerdo a esta última, las metáforas pueden y deben ser apoyadas por razones, no hallándose al margen del juego argumentativo. Esta variante permitiría, a su vez, dar cuenta de lo que, de otra manera, no podríamos llamar una interpretación errónea o abusiva de una metáfora filosófica. De la comparación entre lenguaje y juego, Searle extrae la noción de que todo filósofo del lenguaje debe intentar formular el catálogo completo de reglas semánticas que le subyacen; sin embargo, hay buenos argumentos en Wittgenstein, con base en los cuales se puede cuestionar la posibilidad y el interés de tal cometido. El caso de Searle, como el de Brandom, parece demostrar que la metáfora ha de estar de alguna manera regulada por la argumentación; de lo contrario, no se explicarían las discusiones y las correcciones a interpretaciones erróneas que de hecho tienen lugar.

Como fuere, la metáfora es un importante instrumento de cambio en filosofía. A lo que sólo cabría agregar, aunque sin poderlo

22. Cf. R. Brandom, «Pragmatics and Pragmatisms», en J. Conant y U. M. Zeglen (eds.), *Hilary Putnam: Pragmatism and Realism*, Routledge, New York, 2002, pp. 54 ss.

probar aquí, que el cambio mismo se halla en la esencia de lo que llamamos filosofar.

5. LAS PALABRAS DE LA FILOSOFÍA

El lenguaje de la filosofía debiera ser siempre un lenguaje literal —eso piensa buena parte de la tradición filosófica. *Prima facie*, tal pensamiento contrasta con el de autores que ven en los conceptos filosóficos, de hecho e inevitablemente, metáforas desgastadas. Es el tema que revisaremos a continuación, tanteando, entre otras cosas, si la tensión entre ambos pensamientos es real o sólo aparente.

Kant focaliza el punto, aunque sin desarrollarlo, al introducir su noción de «símbolo» o «hipotiposis simbólica» en el § 59 de la *Crítica del Juicio*. Como es sabido, la realidad de cualquier concepto exige, según la visionaria tesis kantiana, que venga acompañado de una intuición correspondiente. Ello no representa mayor escollo cuando se trata de conceptos empíricos, susceptibles de ilustrar por medio de *ejemplos*. Más complejo es el caso de conceptos que trascienden los límites del mundo empírico, a saber, los «conceptos puros del entendimiento» (o «categorías») y los «conceptos puros de la razón» (o «ideas»); todos ellos no pueden operar sin el concurso de las así llamadas «hipotiposis»: el resultado de hacer sensible lo que en sí no lo es. En el caso de las categorías, las intuiciones se llaman «esquemas» o «hipotiposis esquemáticas». Las ideas, en cuyo caso ninguna intuición resulta adecuada, pueden al menos tornarse comprensibles mediante «hipotiposis simbólicas». Kant se refiere de este modo a ciertas analogías ilustrativas de la forma «un A es como un B», en que la reflexión sobre un objeto de la intuición se aplica analógicamente a un concepto al que no corresponde directamente intuición alguna. El concepto de Dios ofrece un buen ejemplo de esta presentación indirecta o simbólica de ideas: como un reloj apunta a un relojero, el mundo sensible apunta a «lo desconocido, que no conozco así, ciertamente, tal como es en sí mismo, pero que sí conozco tal como es para mí [...]»[23]. Kant reconoce presentaciones simbólicas no sólo en las ideas, sino también en conceptos como «fundamento» (apoyo) o «sustancia» (portador de accidentes), para terminar señalando que «nuestra lengua está llena de presentaciones indirectas de esa índole» y que la cuestión «ha sido, hasta ahora,

23. M. Kant, *Prolegomenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*, Chacras, Buenos Aires, 1984, § 57, p. 135.

escasamente analizada, por mucho que merezca una honda indagación» (Kant, 1983, 320 [B 255]).

Un somero escarceo del léxico filosófico bastará para demostrar que los ejemplos aducidos por Kant distan de representar casos aislados. Así, cuando Platón incorpora al lenguaje filosófico las nociones que hoy traducimos por «alma» e «idea», lo hace en virtud de metáforas: *psyché* significaba originalmente el hálito que exhalan los moribundos y *eidos*, la forma, imagen o modelo que un artesano tiene en mente al comenzar su obra. Sabido es también que «materia» viene de *hyle*: madera. Acaso no tan conocida sea la biografía de *kategoria*; el término se refería en griego a la declaración que se hace contra un inculpado ante los tribunales; en el texto de Aristóteles, en cambio, pasó a significar algo así como «predicado», y fue por obra de una analogía: así como una acusación transmite al acusado aquello que se le imputa, aquello que de alguna manera le corresponde, así también el predicado transmite al sujeto una característica que le ha de ser propia. Pero la lista de conceptos filosóficos de raigambre metafórica es aún mucho más larga: la voz griega *enérgeia* (actualidad, realidad) alude al adjetivo *energós*: «ocupado», «laborioso», y *ratio* (razón) deriva del verbo *reor* que significa en latín «contar» o «calcular»; el concepto de concepto remite, en latín no menos que en alemán, a la acción de tomar con la mano, el de aporía, a un callejón sin salida, y el de pensar, al acto de poner algo sobre la balanza. Pensemos, precisamente, en la infinidad de metáforas espaciales que pueblan nuestros textos: razonamientos profundos o circulares, líneas de argumentación, esferas del saber, la extensión de los conceptos y los límites de la razón, grandes ideas o ideas retorcidas, el paso del tiempo o aquel que se tiene por delante... Es un hecho: nuestro vocabulario filosófico, y el vocabulario abstracto en general, viene repleto de metáforas arquitectónicas, botánicas, económicas, judiciales, mecánicas, teatrales, entre otras[24].

Dos son las características que todos estos ejemplos comparten: en primer lugar, en cada uno de ellos se toma prestada una palabra proveniente del mundo o la experiencia sensible, para ser utilizada *more metaphorico* en referencia a una realidad no sensible. Como veíamos en Kant, esto parece responder a una exigencia epistemológica, un necesario contrapeso a la peculiar irrealidad del pensamiento especulativo. Los lenguajes naturales no disponen de un vocabulario que designe directamente las actividades mentales y lo abstracto en general, por lo que echamos mano al repertorio de palabras que arti-

24. Esta idea es la que guía a de Man (1978) en su análisis de pasajes escogidos de Locke, Condillac y Kant.

culan nuestra experiencia sensible. La metáfora pasa a ser el nombre de lo que carece de nombre. «De aquí que su uso —escribe Ortega y Gasset— sea tanto más ineludible cuando más nos alejemos de las cosas que manejamos en el ordinario tráfico de la vida» (*op. cit.*, 394). La segunda característica es que esta relación entre lo sensible y lo no sensible, presente en todas aquellas metáforas a las que el léxico filosófico debe su origen, es de carácter unidireccional: se avanza siempre de lo sensible a lo inteligible, de lo conocido a lo desconocido, nunca al revés. Podemos comparar el pensamiento inferencial con la unión de eslabones en una cadena, pero la comparación es irreversible.

Hannah Arendt, quien trata de estos asuntos en su obra *La vida del espíritu*, ha expresado bellamente que «[l]a metáfora, al salvar el abismo entre las actividades mentales interiores e invisibles y el mundo de las apariencias, fue sin duda el mejor regalo que le pudo hacer el lenguaje al pensamiento y, por lo tanto, a la filosofía» (2002, 128). Lo que, según ella, pone de manifiesto la irreversibilidad de la relación sensible-no sensible, propia de la metáfora filosófica, es que por más abstractos que sean los temas en que pensamos, nunca abandonamos del todo el ámbito de lo sensible. Escribe Arendt que «[e]l lenguaje, al servirse del uso metafórico, permite pensar, mantener intercambios con lo que no es sensible, porque posibilita la transferencia, *metapherein*, de las experiencias sensibles», para finalmente concluir: «No hay dos mundos porque la metáfora los une» (*ibid.*, 131).

¡Qué diferente, y hasta contradictoria, es la conclusión que a partir de los mismos datos extrae Martin Heidegger! Poco es lo que este autor escribió sobre la metáfora. Poco, pero contundente. En rigor, una sola oración, tan famosa como lapidaria, que se halla en *La proposición del fundamento* y reza así: «Sólo en el interior de la metafísica se da lo metafórico» (1991, 89). En breves líneas que anteceden a la sentencia, Heidegger da cuenta de ella, despejando así la perplejidad que genera cuando se la toma sin contexto. La metafísica, es decir, aquel pensamiento que recorre la historia intelectual de Occidente, se fundamenta esencialmente en la dicotomía entre lo sensible y lo no sensible, ámbitos que el metafísico trata como si autosubsistieran. Por su parte, la metáfora avanza desde el sentido propio a uno figurado, en un movimiento que *reproduce* —y en esa medida confirma— la escisión entre lo sensible y lo no sensible. Los límites de la metafísica coinciden, concluye Heidegger, con los límites de la metáfora. O, dicho de otro modo, metá-fora y meta-física se hallan en una relación de connivencia, de donde nace la desconfianza del autor frente a la primera. Tanto es así que él mismo previene de interpretar su discurso, contra todas las apariencias, como si fuera metafórico.

Paul Ricoeur y Jacques Derrida han ofrecido diferentes comentarios y desarrollos del *dictum* heideggeriano, dando lugar a un debate sobre la idea misma de la filosofía y su lenguaje[25]. La reacción de Ricoeur es crítica; según él, el pensador alemán opera con un concepto demasiado simple de metáfora y su perentoria afirmación sólo resulta plausible a la luz de tal problemático presupuesto. Ese concepto simplista es aquel que cabe registrar en buena parte de la tradición y de acuerdo al cual metaforizar es suplantar el nombre de una cosa por el nombre de otra. Se trata de un modelo centrado en la palabra aislada. Ricoeur piensa, en cambio, que se debe explicar la metáfora como fenómeno de la oración —como un acto de predicación, que no de denominación—, y, con interesantes revisiones, suscribe el enfoque interactivo que debemos a Black. La metáfora denunciada por Heidegger se revela entonces como la menos interesante, aquella que meramente *sustituye* algo por algo. La metáfora viva, en cambio, en que interactúan dinámicamente dos complejos semánticos, queda libre de toda sospecha. Ricoeur va aún más allá, observando que frente al rimbombante aserto, que así acotado pierde en importancia, se halla la propia práctica filosófica de Heidegger, pródiga en metáforas, propias o de poetas, que precisamente no son de carácter simple o sustitutivo. Piénsese, nada más, en la rica metafórica del bosque (*Wald*) y la del claro (*Lichtung*) en su interior. Ricoeur viene a decirnos que Heidegger es tanto el autor del *dictum* como el autor de un texto pletórico de imágenes, y que este segundo sobrepasa en interés e importancia al primero. Por lo demás, el hecho de que el vocabulario filosófico corresponda sin excepción a metáforas muertas no debiera preocuparnos, dado que, muertas como están, ya no son propiamente metáforas. La tensión que mencionamos al comienzo de esta sección se revelaría entonces —es lo que Ricoeur parece decirnos— como una tensión más bien aparente. No, desde luego, en el sentido de que el lenguaje filosófico deba aspirar a una total literalidad, como pretendían los empiristas; pero sí en el sentido de que se debe defender una discontinuidad entre el discurso filosófico y el poético-metafórico.

A diferencia de Ricoeur, quien busca rebajar su importancia, Derrida quiere continuar pensando el connubio entre metá-fora y metafísica. Y si bien manifiesta reservas frente a Heidegger, no se halla muy lejos suyo al asumir, y por similares razones, que dicho connubio

25. Las siguientes observaciones no pretenden hacer justicia a los complejos (y a ratos enrevesados) planteamientos de Derrida y Ricoeur, lo que excedería con mucho el marco de este artículo.

conlleva el signo de la complicidad, que la metáfora no es sino el movimiento inconfesado de la metafísica a la hora de implantar su discurso. Ahora bien, es precisamente por ello que, de acuerdo a Derrida, el proyecto en apariencia subversivo de denunciar a la metafísica, arguyendo que sus conceptos han sido desde siempre metáforas encubiertas, está destinado a quedar atrapado en la misma dinámica que pretende dominar. En efecto, si una metaforología general, abocada a descifrar, para luego taxonomizar, las raíces metafóricas de cada concepto filosófico, opera necesariamente con el concepto de metáfora, entonces al menos *ese* concepto, el de metáfora, escaparía a tal pesquisa. Asimismo, *una* metáfora quedaría necesariamente excluida: la que define el concepto de metáfora, la metáfora de la metáfora (cf. 1989, 259), aquella que remite al verbo *metaphorein*: «transportar más allá de, a otro lugar» o al sustantivo *metaphorikos*, que, según nos cuenta Derrida, continua designando en el griego actual lo que atañe a los medios de transporte (cf. 1993, 35). En tal sentido, la metáfora de la metáfora, la que inevitablemente se presupondría al intentar reducir los demás conceptos a metáforas en ellos camufladas, ya no puede ser una simple metáfora más. Ni siquiera merece ese nombre, ni el de tropo, y desde luego mucho menos el de concepto. Derrida habla de una «no-verdadera metáfora» o de una «cuasi-metaforicidad» a la base del lenguaje filosófico, instancia *anterior* a las oposiciones entre concepto y metáfora, lo propio y lo figurado, lo sensible y lo inteligible, etc. La caracterización de esa cuasi-metaforicidad, propia de la «trópica» fundadora de la filosofía (*theoría*, *eidos*, *logos*, etc.), constituye, sin duda, el motivo más difícil de aprehender en la reflexión derridiana. Y es que, por definición, la «trópica» filosófica no se deja categorizar ni dominar de ningún modo: su cuasi-metaforicidad presenta la estructura de una *mise en abyme*, esto es, un indefinido proceso de deslizamientos y la ausencia de cualquier concepto último que permitiera detenerlo. El único modo de concebir su inicio parece ser vía otro tropo: el de la catacresis, «la inscripción —violenta, forzada, abusiva— de un signo, la imposición de un signo a un sentido que todavía no tenía un signo propio en la lengua» (Derrida, 1989, 295). En varios pasajes de «La mitología blanca» y al comienzo de «La retirada de la metáfora», vemos a Derrida mostrando consecuente y performativamente la insoslayable cuasi-metaforicidad del lenguaje; «[…] me voy trasladando —constata al comentar su propio texto— de desvío en desvío, de vehículo en vehículo, sin poder frenar o detener el autobús, su automaticidad o su automovilidad» (cf. 1987, 36).

Como se aprecia, la derivación metafórica de las palabras de la filosofía ha dado pie a muy diversos desarrollos. A la estela de estas

consideraciones queda planteada también la pregunta por el valor que poseen las excavaciones etimológicas, ésas que hallamos tanto en Heidegger como en Ortega y Gasset[26]. Sin embargo, es hora de pasar a la siguiente sección.

6. REFLEXIÓN ANTROPOLÓGICA

Muchas veces, el ejercicio de la filosofía ha sido emprendido e interpretado, antes que nada, como una continuada meditación acerca del ser humano y su relación con el mundo. Las preguntas ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer? y ¿qué me cabe esperar? (y acaso otras que se nos puedan ocurrir) remiten, como sugiriera Kant, a un interrogante, si se quiere, más apremiante: ¿qué es el ser humano?[27] En vez de constituir un área filosófica más, entre las que bien conocemos, la cuestión antropológica se revela entonces como el horizonte de *todo* quehacer filosófico, sea éste metafísico, epistemológico, ético, estético, etc. Tal delineamiento metodológico abre paso a una cuarta posibilidad de dar cuenta del estatuto filosófico de la metáfora. La reflexión gira ahora en torno a una noción propuesta por un conocido —y desconocido— filósofo alemán, *outsider* en su tiempo, figura de culto en el nuestro. Ese filósofo es Hans Blumenberg y la noción, «metáfora absoluta»[28].

Las grandes metáforas filosóficas poseen historia o, mejor aún, historias; historias que Blumenberg va desplegando y engranando en muchos de sus textos. La historicidad de las imágenes que el hombre ha forjado de sí mismo y de su relación con la vida, es incluso más radical que aquella de los conceptos, puesto que «el cambio histórico de una metáfora pone en primer plano la metacinética de los horizontes históricos de sentido y de las formas de mirar *en cuyo interior* experimentan los conceptos sus modificaciones» (2003, 47; el énfasis es mío). Y se trata de historias en plural, puesto que con el

26. Respecto de este último, cf. J. M. Sevilla Fernández, «El filósofo es un decidor. En torno al decir metafórico y el pensar etimológico de Ortega y Gasset (y su genealogía viquiana)», en J. M. Sevilla Fernández y M. Barrios Casares (2000, 122-130, 157-163). Para una visión muy distinta véase Abril (1990, 84-87).

27. Cf. I. Kant, *Logik*, en *Werkausgabe*, t. VI, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1982, A 25, pp. 447 s.

28. No se confunda el concepto blumenberguiano de metáfora absoluta con el sentido que toma esta misma expresión (y la de metáfora «osada» o «pura») en contextos netamente poéticos. Se la emplea en ellos para designar un tipo de metáfora que va más allá de la intuición inmediata, como «los labios verdes» (*les lèvres vertes*, Rimbaud) o «negra leche del amanecer» (*schwarze Milch der Frühe*, Celan).

correr de los siglos cada una de aquellas metáforas ha sido objeto de variadas interpretaciones que acaban generando muchas veces metáforas distintas, aunque entrelazadas. Es entonces la historia de diversas *metafóricas*, familias de metáforas, a cuya narración asistimos en los textos de Blumenberg. Estos dan testimonio de una monumental erudición, reuniendo —en un lenguaje a ratos deslumbrante, a ratos algo aparatoso— registros tan diferentes como el discurso conceptual, la historia de las ideas, estudios culturales, crítica de la época y crítica literaria[29].

En *Paradigmas para una metaforología*, escrito programático, leemos que hay en la filosofía metáforas de dos tipos: *restos* (*Restbestände*) del pensamiento mítico y elementos básicos (*Grundbestände*) del lenguaje filosófico. Metáforas del primer tipo, «rudimentos en el camino *del mito al lógos*» (*ibid.*, 44), se mueven en la antesala del concepto, apuntando vaga y provisionalmente hacia aquello que un discurso teórico logrará más tarde aprehender en terminología exacta. Tal vocación de literalidad es la que precisamente se halla ausente en las metáforas del segundo tipo; son éstas metáforas que ampliamos y precisamos mediante enunciados literales (o metafóricos), pero que jamás lograremos trasvasijar del todo a un discurso conceptual. Son precisamente las metáforas absolutas, a cuyo estudio en diacronía dedicó nuestro autor gran parte de su vida intelectual.

La luz de la verdad, la verdad desnuda, la verdad poderosa; la vida concebida como un naufragio con espectador; la remisión al reloj o la máquina para explicar el mundo; el estado cual organismo, el libro de la naturaleza, el mundo hecho teatro, la caverna y sus significados: he aquí algunas de las metáforas absolutas que cautivaron la atención de Blumenberg, imágenes que siendo por todos conocidas —herencias, lugares comunes casi— consiguen, sin embargo, inquietarnos siempre de nuevo. ¿Qué las hace tan especiales? Por un lado, el que su mirada se dirija a un todo: ellas ordenan un mundo inmenso y complicado, ofreciendo horizontes globales de sentido, no aprehensibles directamente por ningún discurso, todo lo cual las hace irreducibles, a lo más suplantables (por otras metáforas no menos absolutas). Pero también, y por lo mismo, el hecho de que el ser humano no pueda vivir sin ellas:

> Las metáforas absolutas «responden» a preguntas aparentemente ingenuas, incontestables por principio, cuya relevancia radica simplemente en que no son eliminables, porque no las *planteamos*, sino

29. Una buena introducción a la difícil obra de Blumenberg es Wetz (1996).

> que nos las encontramos ya *planteadas* en el fondo de la existencia (*ibid*., 62).

Como ya se echa de ver, la función de este tipo de metáforas es esencialmente la de *orientar*. Representan ellas patrones prerreflexivos de acción, bien se trate de cuestiones prácticas o intelectuales; incluso frente a problemas netamente teóricos, ellas pretenden fijar y coordinar conductas, por lo que Blumenberg califica su verdad como pragmática[30].

La riqueza de metáforas absolutas radica en su carácter integral, en la pluralidad de dimensiones implicadas; porque su contenido lo conforman aspectos tan variados como «las certezas, las conjeturas, las valoraciones fundamentales y sustentadoras que regulan actitudes, expectativas, acciones y omisiones, aspiraciones e ilusiones, intereses e indiferencias de una época» (*ibid*., 63). *Nota bene*: de una época. El interés por las metáforas absolutas es, además de pragmático e integral, esencialmente *histórico*; la conducción que nos ofrecen es siempre provisoria y condicionada, variando de acuerdo a tiempos y culturas. Es por ello que también la metaforología es un proyecto intrínsecamente antimetafísico: se trate de la cueva o del naufragio con espectador, Blumenberg reseña con obsesivo detalle las continuidades y sorpresas, ampliaciones y repliegues, que lecturas de una misma metafórica van presentando con el correr del tiempo. Las metáforas absolutas son constitutivas del modo en que *una cultura* comprende al mundo y al ser humano.

Si su riqueza reside en su carácter integral, la profundidad de una metáfora absoluta dice relación con los niveles inconceptualizables de sentido que logra alcanzar, como no es capaz de hacerlo el pensamiento conceptual, dado que temas como «el mundo», «la vida» o «la historia» simplemente lo sobrepasan. En las metáforas absolutas se registra una mayor fuerza elocutiva (*Aussagekraft*) respecto del concepto: *dicen* más. Blumenberg sienta aquí un vínculo directo con aquella investigación sobre hipotiposis simbólicas que Kant, pese a ver su importancia, dejara sin emprender. Del preciso lugar al que éste llegó, Blumenberg quiere partir: del reconocimiento de que hay realidades incognoscibles que, con todo, no podemos dejar de pen-

30. En Fermandois (2000) propongo una concepción pragmática de la verdad de una metáfora fuerte basándome en la idea de que metaforizar es recontextualizar: una metáfora sería entonces verdadera cuando crea un contexto en el que se puede tratar un tema de manera distinta, dando lugar a una nueva *actitud* frente a él. Esto, porque la metáfora es capaz, *a la vez*, de conformar pensamientos, suscitar emociones y disponer a acciones.

sar. La metaforología es el comienzo de aquel estudio tan largamente pendiente de las hipotiposis simbólicas kantianas[31].

Por último, destaquemos el acercamiento antropológico que propone Blumenberg a la retórica, de la cual la metáfora es elemento constitutivo. Como ya lo dijeran Herder y Gehlen, el ser humano es un «ser carencial» (*Mängelwesen*): un ser con órganos sensoriales poco especializados, desprovisto de armas orgánicas, y, sobre todo, con un muy limitado espectro de «instintos», aquellas reacciones fijas e innatas que tan útiles resultan para la conservación de una especie. Sin embargo, la naturaleza nos resarció con algo llamado flexibilidad: somos capaces de aprender conductas nuevas y transformar mediante acción comunitaria el medio que, por de pronto, nos es tan adverso, podemos actuar planificadamente. En su condición más esencial, el ser humano es, pues, un ser *activo*. Ahora bien, «la retórica es la fatigosa producción de aquellos acuerdos que, para hacer posible el obrar, deben encargarse, en la comunidad, de la labor de regulación» (Blumenberg, 1999, 119). La retórica toma el lugar de la base instintiva que regula las conductas individuales y colectivas en el caso de otros animales. Y el lenguaje es constante antropológica, no tanto por servir a la representación de estados de cosas, sino por ofrecerse como instrumento de coordinación y resolución pacífica del conflicto, factores imprescindibles para la acción conjunta (cf. *ibid*.). Adicionalmente, dicha acción viene bajo el signo de una premura impostergable. El discurso científico no es menos retórico que los demás, pero la ciencia, en general, puede esperar. Muy distinto es cuando se trata de discusiones prácticas que buscan conformar una voluntad general, como ya lo demuestra el simple hecho de que cada orador posea un tiempo limitado. Son situaciones —y muchas— «donde lo necesario es una rápida orientación y una drástica plausibilidad» (*ibid*., 126).

La reavivada actualidad de la retórica se explica en buena parte a partir de la pérdida de garantías —y aflicciones— metafísicas, la experiencia propiamente moderna de la contingencia[32]. Mientras la metafísica pudo al menos prometer morales axiomáticas, fue posible confinar la retórica a frías y aburridas bibliotecas en las que durante siglos se elaboraron manuales prescriptivos que nadie leería. Resultaba entonces más fácil prescindir de «la teoría y praxis de la

31. Una aprensión: ¿es realista pensar que la metaforología, tal como la practicara Blumenberg, representa un programa a seguir? A ratos, su apabullante erudición hace pensar más bien en un proyecto con un solo cultor.

32. Como se echa de ver en la forma de retórica de mayor propagación en la historia, aquella que se dirige a un Dios que se deja persuadir: la plegaria (*ibid*., 133).

manera de influir en el comportamiento», que, en cambio, se volvieron urgentes ante «la no disponibilidad de la evidencia de lo bueno» (*ibid*., 118). Falto de seguridades incondicionales, desinteresado en ellas, pero obligado al mismo tiempo a tomar decisiones, al hombre sensato no le queda sino buscar el siempre frágil *consenso*: ideal de toda retórica, asentimiento revocable que nace de empeños persuasivos. Blumenberg es simplemente brillante formulando estas ideas: «El axioma de toda retórica es el principio de razón insuficiente» (*ibid*., 133); o bien: «Donde faltan evidencias, la retórica crea instituciones» (*ibid*., 121). La retórica —con la que, por lo demás, procuramos autopersuadirnos no menos que persuadir a los otros— es, en definitiva, «una forma de arreglárselas racionalmente con la provisionalidad de la razón» (*ibid*., 137)[33].

Se ha dicho por ahí que un filósofo de envergadura lo es sólo cuando logra inventar nuevas preguntas; que un filósofo identificable por sus respuestas a preguntas ya planteadas es, a lo más, un buen —o hasta excelente— filósofo del montón. Haya mucho o poco de cierto en esa hipérbole, cierto es que Blumenberg ideó una pregunta novedosa, encontrándole una respuesta que no lo es menos. ¿Por qué necesita el ser humano de la metáfora para comprenderse a sí mismo? La relevancia antropológica de nuestro tema no era asunto conocido, no con esta explicitud, antes de que debutara el plan de una metaforología histórica. El ser humano, responde Blumenberg, no deja de hacerse preguntas generales de sentido a las que sólo una metáfora absoluta puede dar respuestas orientadoras, siempre falibles y provisorias, siempre necesarias también. Lo metafórico no sólo es un tópico antropológico debido al contenido existencial irreducible de un tipo especial de metáforas; lo es también en un sentido estructural: si el ser humano logra subsistir, pese a su indigencia instintiva, es porque evita entablar con la realidad una relación inmediata. «La relación del hombre con la realidad es indirecta, complicada, selectiva y, ante todo, 'metafórica'» (*ibid*., 125)[34]. Por último, y casi de paso, Blumenberg desarrolla una respuesta nueva a una milenaria pregunta. ¿En qué consiste la filosofía? En recolectar y comentar metáforas existenciales, en recolectar y comentar interpretaciones de esas me-

33. En el original («*das vernünftige Arrangement mit der Vorläufigkeit der Vernunft*») se juega con el matiz de *prudencia* o *sensatez*, que resuena en el uso habitual de *vernünftig*, traducido aquí como «racionalmente».

34. «El ser humano se comprende a sí mismo yendo más allá de sí mismo, sólo a través de lo que él no es. No es su situación lo primero en él potencialmente metafórico, sino ya su propia constitución» (*ibid*., 142).

táforas, en tejer metafóricas del hombre. El ser humano expresa sus necesidades y sueños más profundos en metáforas; es por eso que también la filosofía las requiere.

7. FILOSOFÍA Y RETÓRICA

La metáfora nos llevó a la reflexión antropológica y ésta nos ha devuelto a la retórica. Para terminar quiero situar los usos filosóficos de la metáfora que hemos distinguido (al margen de las relaciones que puedan establecerse entre ellos y de que existan otros más) en una perspectiva más general. Con ese fin me haré cargo de la objeción planteada al final del primer apartado, la que recurría a la imagen de un contenido filosófico (tesis y argumentos) y su envoltura retórica (metáforas, estilos, etc.). Haré dos reflexiones críticas al respecto[35].

En primer lugar, cuando se concibe lo retórico como la mera envoltura de un contenido, se olvida una diferencia crucial: la que existe entre *aprobar* algo como verdadero y *estar convencido* de que lo es. Se puede conceder seria y sinceramente que una tesis ha sido bien argumentada y que cabe, por lo mismo, considerarla verdadera. Otra cosa es estar realmente convencido. Lo primero refleja un asentimiento intelectual, lo segundo involucra a la persona en su totalidad. Decimos estar convencidos *de corazón* para dar a entender precisamente que nuestra aprobación no se apoya *sólo* en la fuerza de los argumentos. Nuestras convicciones, cuando son fundamentales, nos son también caras, tenemos con ellas una relación de *apego*; y lo que ocurre en otros ámbitos de la vida ocurre asimismo en filosofía. Wittgenstein pensaba que la verdadera dificultad de un problema filosófico no obedece tanto a su grado de abstracción, como a una cuestión de volición y afecto. «La filosofía exige una resignación del sentimiento (no del entendimiento). Y eso es lo que la hace difícil para tantos. Puede ser difícil no usar una expresión, como es difícil contener las lágrimas o un arrebato de rabia»[36]. Si la costumbre es una fuerza que también opera con ideas, si existen hábitos intelectuales arraigados, entonces hay mucho de cierto en esas palabras. Desde luego, ellas sonarán desmesuradas, o lisa y llanamente falsas, si se tiene en mente a un

35. Para una interesante visión general de la relación entre filosofía y retórica véanse los capítulos primero y segundo de Perelmann (1979). Algo de lo que viene se solapa con juicios que hago en «Un ejemplo, una razón. Sobre el uso de ejemplos en filosofía» (texto inédito).

36. L. Wittgenstein, *The Big Typescript*, en *Wiener Ausgabe*, Zweitausendeins, Frankfurt a. M.., 2000, p. 275.

especialista que ultima los detalles de una teoría ya aceptada, pero ¿es ésta la más filosófica de las labores? La hipérbole de Wittgenstein es llamativa, en cambio, si pensamos en el intento de cambiar enfoques fundamentales que nos confunden de un modo casi endémico: la mente como fantasma dentro de una máquina (en la certera metáfora de Ryle), la justificación como afán de certezas últimas, hechos y valores en un dualismo irrestricto (es decir, en un dualismo), la libertad cual ausencia total de condicionamientos y, claro está, la obstinada imagen de un meollo filosófico que cabría distinguir de su presunta corteza estilística.

A la filosofía y la retórica las une entonces la tarea de generar o reforzar una convicción en la persona integral. *Por supuesto* que el lector o auditor puede ser seducido: ello sólo habla del tipo de materias en cuestión y de que los implicados no se relacionan con sus creencias básicas como lo harían autómatas de la inferencia. Es por lo mismo que «un argumento muy sencillo», como se dice a veces no sin arrogancia, resulta tan a menudo tan insuficiente. Un argumento *knock down* puede derribarnos, sin por ello convencernos en lo más mínimo. La experiencia resultará familiar: leemos un texto, advertimos que el planteamiento es coherente, pero terminada la lectura nos rehusamos a aceptarlo. No hemos detectado trucos u omisiones, ninguna equivocidad, ninguna *petitio*. Pero el asunto no convence. La reacción *no* es muestra de tozudez o dogmatismo; es que sólo *después* comenzaremos a distinguir, precisar, etc. Ahora bien, la afirmación de que para convencer no basta con argumentar, que acaso sirviera para resumir el planteamiento, se presta a un malentendido. Pues no es necesario hacer algo *diferente*. Debemos seguir argumentando, pero debemos *intensificar* nuestra argumentación en miras a su potencial persuasivo, atendiendo a un sinfín de aspectos de estrategia textual: composición, estructuras métricas, narrativas, palabras, metáforas… Y en cuanto a la ancestral mala fama de la retórica, es preciso precaver dos *non sequitur*, tan crónicos como garrafales: del hecho de que técnicas persuasivas hayan sido y continúen siendo empleadas con fines nada nobles, no se sigue ni que ello ocurra con necesidad, ni que sea posible prescindir de la retórica a la hora de convencer, convencerse y reforzar una convicción[37].

37. En la misma línea, Toulmin (2001) constituye una larga apelación a complementar la idea de la racionalidad con la de la *racionabilidad*. Contra el escepticismo reinante frente a la primera, inspirada en las ciencias formales deductivas, Toulmin aboga por estudiar mejor la segunda, propia de los ámbitos prácticos de la vida cotidiana y personal. Esto sería aprender a «vivir con incertidumbres» (cf. *ibíd*., 294 ss.).

El segundo inconveniente que presenta la imagen del contenido y la envoltura es que nos impide pensar hasta el final la importante lección que hoy conocemos como «giro lingüístico». Con matices y consecuencias ciertamente diferentes y desde muy diversos ángulos filosóficos, los autores más importantes del siglo pasado —Dewey, Wittgenstein, Heidegger, Quine, Gadamer, Goodman, Derrida y Davidson, entre otros— nos enseñaron que pensamiento y lenguaje se condicionan mutuamente y que, por lo mismo, este último no es algo externo al primero. Hoy no nos cuesta aceptar que un pensamiento inarticulado lingüísticamente se parece más a una melodía sin notas que a un cuerpo sin ropas. Pero lo que vale de la relación entre pensamiento y lenguaje, debiera valer también de la relación entre argumentación y retórica. El *linguistic turn*, que no ha sido otra cosa que dejar de concebir la distinción entre pensamiento y lenguaje al compás del dualismo entre contenido y forma, posee su heredero legítimo en un *rhetoric turn* (que mucho tiene de *return*), en virtud del cual argumentar y persuadir ya no son percibidos en absoluta disociación, extendiéndose así el mismo movimiento antidualista. Ya se adivinará: no se trata de señalar que también la envoltura importa, sino de mostrar que *la imagen misma*, por su dependencia del dualismo entre materia y forma, debiera ser relevada.

Por cierto, para ver las cosas de este modo no podemos reducir la retórica a una oratoria eficaz y su enseñanza teórico-práctica, tan de moda hoy en círculos empresariales; es preciso, en cambio, concebirla en su sentido más *amplio*, que abarca los silencios no menos que el parlamento, lo escrito no menos que lo oral y el tratado no menos que el ensayo. Pero urge sobre todo entenderla en su sentido más *profundo*, el de ser «debajo del umbral de la palabra hablada o escrita, una forma utilizada como 'medio', conforme al hallazgo griego de la 'forma en sí'» (Blumenberg, 1999, 117). La prosa directa, los períodos breves y uniformes o la omisión de metáforas explícitas, son opciones tan retóricas como la de preferir estilos más «literarios». Y es que, como señala Martha Nussbaum, «el estilo hace por sí mismo sus afirmaciones, expresa su propia noción de lo que importa» (2005, 25). Separar la forma del contenido filosófico, por ser ella parte de él, implica por ende el riesgo de malinterpretar el sentido auténtico de una posición teórica[38].

38. Gabriel (1991) ejemplifica los vínculos entre forma, método y contenido —así como los malentendidos a que da lugar su no consideración— en las filosofías de Montaigne (y su uso subversivo de la cita), Berkeley (y su necesidad de escribir en diálogos), el primer Wittgenstein (y su resistencia al manual científico), Adorno (y su recurso a la parataxis y el ensayo), entre muchos otros. En Gabriel (1997) se agregan

No es casual, pues, que logros filosóficos de envergadura hayan ido siempre acompañados de una especial preocupación por cuestiones de estilo y escritura. En la filosofía (y no sólo en ella) no basta con formular y justificar la verdad; hay que formularla y justificarla de un modo convincente, lo que no es ni más fácil ni menos importante que hallar argumentos correctos. En el fondo, ni siquiera es algo distinto. Lógica y retórica no son polos opuestos, sino aspectos de nuestro quehacer filosófico que —mediados por ese otro gran pariente olvidado, la tópica— se requieren mutuamente. Pero, claro, éste no es sino un pensamiento filosófico más. La cuestión de si aspectos retóricos y literarios son esenciales a nuestra disciplina, o si constituyen, en cambio, la bella o fea empaquetadura, seguirá siendo materia de disenso probablemente para siempre. En el mejor de los casos, se podría aspirar a poner el peso de la prueba en colegas que piensan de otro modo. Pero quizá tampoco ése sea el modo más adecuado de formular el punto.

BIBLIOGRAFÍA

Abril, G. (1990/91), «Metaforismos»: *La balsa de la Medusa*, 15-16-17, 81-99. (Número especial de esta revista dedicado a la metáfora.)

Arendt, H. (2002), *La vida del espíritu*, Paidós, Buenos Aires.

Arnswald, U., Kertscher, J. y Kroß, M. (eds.) (2004), *Wittgenstein und die Metapher*, Parerga, Berlin.

Bergmann, M. (1982), «Metaphorical assertions»: *Philosophical Review*, 91, 229-245.

Black, M. (1993), «More about Metaphor», en A. Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, 2.ª ed., Cambridge University Press, Cambridge, 19-41.

Black, M. (1999), «Metáfora», en Valdés Villanueva (1999), 549-567.

Blumenberg, H. (1999), «Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica», en *Las realidades en que vivimos*, Paidós/I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.

Blumenberg, H. (2003), *Paradigmas para una metaforología*, Trotta, Madrid.

Cooper, D. (1986), *Metaphor*, Basil Blackwell, Oxford.

Davidson, D. (1999), «Lo que significan metáforas», en Valdés Villanueva (1999), 568-587.

De Bustos, E. (1999), «Metáfora», en M. Dascal (ed.), *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*, Trotta/CSIC, Madrid, 93-114.

De Bustos, E. (2000), *La metáfora. Ensayos transdisciplinares*, FCE, Madrid.

otros interesantes estudios guiados siempre por la idea de una complementariedad entre lógica y retórica.

De Man, P. (1978), «The Epistemology of Metaphor»: *Critical Inquiry*, 5, 12-30.
Derrida, J. (1989), «La metáfora blanca», en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 247-311.
Derrida, J. (1993), «La retirada de la metáfora», en *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Paidós/I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 34-75.
Fermandois, E. (2000), «Verdad y metáfora: una aproximación pragmática»: *Crítica*, 32, 71-102.
Fogelin, R. (1988), *Figuratively Speaking*, Yale University Press, New Haven/London.
Gabriel, G. (1991), *Zwischen Logik und Literatur. Erkenntnisformen von Dichtung, Philosophie und Wissenschaft*, Metzler, Stuttgart.
Gabriel, G. (1997), *Logik und Rhetorik der Erkenntnis*, Schöningh, Paderborn.
Grice, P. (1999), «Lógica y conversación», en Valdés Villanueva (1999), 524-543.
Guttenplan, S. (2005), *Objects of Metaphor*, Clarendon Press, Oxford.
Haack, S. (1998), «'Dry Truth and Real Knowledge': Epistemologies of Metaphor and Metaphors of Epistemology», en *Manifesto of a Passionate Moderate. Unfashionable Essays*, The University of Chicago Press, Chicago/London.
Heidegger, M. (1991), *La proposición del fundamento*, Serbal, Barcelona.
Kant, I. (1983), «Crítica de la Facultad de Juzgar Estética» (Primera parte de la *Crítica de la Facultad de Juzgar*), en *Textos estéticos*, Andrés Bello, Santiago de Chile.
Locke, J. (1956), *Ensayo sobre el entendimiento humano*, FCE, México.
Moran, R. (1989), «Seeing and Believing: Metaphor, Image, and Force»: *Critical Inquiry*, 16, 87-112.
Moran, R. (1997), «Metaphor», en B. Hale y C. Wright (eds.), *A Companion to the Philosophy of Language*, Blackwell, Oxford, 248-268.
Nussbaum, M. (2005), *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*, A. Machado, Madrid.
Ortega y Gasset, J. (1983), «Las dos grandes metáforas», en *Obras Completas*, t. II, Alianza, Madrid, 387-400.
Perelmann, Ch. (1979), *The New Rhetoric and the Humanities*, D. Reidel, Dordrecht.
Ricoeur, P. (2001), *La metáfora viva*, 2.ª ed., Cristiandad/Trotta, Madrid.
Rorty, R. (1991), *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona.
Rorty, R. (1993), «Filosofía como ciencia, como metáfora y como política», en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Paidós, Barcelona, 25-47.
Rorty, R. (1996), «Ruidos poco conocidos: Hesse y Davidson sobre la metáfora», en *Objetivismo, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 223-236.
Searle, J. (1999), «Metáfora», en Valdés Villanueva (1990), 588-623.
Sevilla Fernández, J. M. y Barrios Casares, M. (eds.) (2000), *Metáfora y discurso filosófico*, Tecnos, Madrid.

Stroll, A. (2004), «Wittgenstein's Foundational Metaphors», en D. Moyal Sharrock (ed.), *The Third Wittgenstein. The Post-Investigations Works*, Ashgate, Hampshire.
Taurek, B. H. F. (2004), *Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie. Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
Tirrell, L. (1989), «Extending: The Structure of Metaphor»: *Noûs*, 23, 17-34.
Toulmin, St. (2003), *Regreso a la razón*, Península, Barcelona.
Valdés Villanueva, L. M. (1999), *La búsqueda del significado*, 3.ª ed., Tecnos, Madrid.
Wetz, F. J. (1996), *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, Alfons el Magnànim, Valencia.
Wittgenstein, L. (1981), *Observaciones*, Siglo XXI, México.
Wittgenstein, L. (1988), *Investigaciones filosóficas*, UNAM/Crítica, México/Barcelona.

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Plínio Junqueira Smith y Roberto Bolzani Filho

> «Es bien conocida la observación de Whitehead: la filosofía occidental no es más que una serie de notas a pie de página de los diálogos de Platón. Esa afirmación puede ser interpretada de dos maneras: que los problemas de Platón dejaron una marca definitiva en la filosofía occidental, lo cual es cierto. También se puede entender que quiere decir concretamente que la filosofía occidental asumió la forma de comentarios —de Platón o de otros filósofos— y que, más en general, asumió la forma de una exégesis. Y eso es igualmente, en gran medida, verdad». (Pierre Hadot [1997, 71])

1. DOS PERSPECTIVAS SOBRE LA RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA E HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Podemos distinguir de forma bastante general entre dos posiciones opuestas respecto de la relación entre filosofía e historia de la filosofía. La primera sostiene que la historia de la filosofía es necesaria para la filosofía, mientras que la segunda indica que la filosofía puede prescindir de ella. Veamos lo que se suele decir a favor de cada posición.

Comencemos por defender la idea de que la filosofía prescinde de la historia de la filosofía. Esto para muchos es algo evidente, dado que un gran número de filósofos nunca estudiaron a fondo historia de la filosofía. Los primeros filósofos griegos (los pre-socráticos, los sofistas, Sócrates y Platón) podían hacer referencia a mitos y poemas, pero no podían referirse a filosofías pretéritas pues ni siquiera existían. Esto es así inclusive para algunos filósofos recientes entre los cuales se encuentra Wittgenstein. Ya se ha dicho que Wittgenstein conocía poco la historia de la filosofía y, sin embargo, fue tal vez el mayor filósofo del siglo pasado. Aunque un filósofo conozca a uno u otro de los grandes filósofos del pasado, ese conocimiento no siempre es relevante para

su producción filosófica pues le bastaría dialogar con sus contemporáneos. Además, desde un punto de vista conceptual, la propia idea de historia de la filosofía presupone a la filosofía y no lo contrario. Para que podamos tener una disciplina como historia de la filosofía, para que se pueda constituir una historia, debemos previamente tener una serie de filosofías a lo largo del tiempo. No tiene sentido la idea de una historia de la filosofía sin filosofías previas y sucesivas en el tiempo. Por otra parte, se puede pensar que las filosofías son creadas, desarrolladas y elaboradas sin ninguna referencia a lo que se puede llamar adecuadamente historia de la filosofía.

Esos argumentos no convencen a todos y hay quien replica de la siguiente forma: no es verdad que los filósofos desarrollaron sus filosofías sin referencia a la historia de la filosofía. En Platón y Aristóteles, la referencia a otros pensadores es parte integrante y esencial de sus filosofías y, antes de ellos, referencias a elementos previos para la reflexión, aunque no propiamente filosóficos, eran igualmente esenciales. Tampoco es verdad que Wittgenstein, para retomar el ejemplo, no conociera la historia de la filosofía, pues él conocía muy bien algunos autores como Frege, Russell y James, entre otros. Y aunque sea cierto que en los inicios de la filosofía su historia sería prescindible, desde hace mucho tiempo dejó de considerarse que eso sea verdad. Al menos para nosotros, ya que afirmamos que sin apelar a la historia de la filosofía no es posible filosofar, a menos que se haga de manera torpe e ingenua.

Con relación al segundo argumento, comúnmente se dice que los filósofos nunca comienzan de la nada, ni siquiera Descartes. Y, a pesar de lo que él mismo dijo, no es difícil demostrar todo su conocimiento de la historia de la filosofía (de Platón, San Agustín, los escépticos académicos, Aristóteles, Tomás de Aquino, Montaigne, entre otros) y la profunda y pormenorizada discusión del material heredado por la tradición[1]. La reflexión específicamente filosófica siempre se basa en textos y filosofías previas. No se encuentra un problema filosófico, excepto en los textos filosóficos que lo formulan. Se impuso históricamente la concepción según la cual la filosofía se hace por medio de una mutua referencia de los textos, en una tradición fundamentalmente escrita.

Se debe observar también que, para evaluar de modo pertinente una tesis o un argumento filosófico, es necesario comprenderlo adecuadamente. Sin un estudio detenido de lo que el autor quiso decir o efectivamente afirmó, se corre el riesgo de criticar una tesis que

1. Cf. Gilson (1975).

no sustentó o rechazar un argumento que no propuso. Se cree estar rebatiendo una filosofía cuando ésta ni siquiera es de hecho considerada. Este error, muy común entre los filósofos, es conocido como *ignoratio elenchi*.

Desde el punto de vista conceptual, la evaluación crítica de una filosofía presupone la correcta interpretación del contenido filosófico de un texto. En este sentido, no puede haber un verdadero diálogo filosófico si no existe, previamente, un riguroso ejercicio de comprensión e interpretación de una filosofía dada.

Tal vez toda esta dificultad se debe a una imprecisión de la expresión «historia de la filosofía». Si distinguimos cuidadosamente dos sentidos, la cuestión podría resolverse de una manera más fácil y directa o, por lo menos, podremos tratar separadamente cuestiones que pueden confundirse. Por «historia de la filosofía» podemos entender un largo proceso que ya dura aproximadamente dos mil quinientos años, en el cual un gran número de filósofos propusieron las más diversas teorías sobre diferentes temas que, en sus épocas, eran considerados filosóficos. En ese sentido, la historia de la filosofía comienza con los griegos y es solamente la sucesión de las filosofías desarrolladas históricamente. Por otra parte, por «historia de la filosofía» puede entenderse una disciplina muy reciente en la cual estudiamos, de diversos modos y según diferentes metodologías, a los filósofos del pasado. En este sentido, la historia de la filosofía adquiere vigor en el siglo XIX y es una actividad básicamente académica. La historia de la filosofía se compone de investigaciones bastante difíciles y complejas, en las cuales se toman ciertas filosofías como objeto de estudio, pero que difieren en ciertos rasgos de las filosofías estudiadas. Aunque no existan criterios claros y definidos, nadie confunde, digamos, las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes con sus interpretaciones, como las de Martial Guéroult (1953) o Bernard Williams (1975).

Con esa distinción en mano podemos volver a la cuestión original y ver hasta qué punto la filosofía presupone la historia de la filosofía. En una primera instancia podemos preguntar si la relación de la filosofía con su historia es esencial o no. En una segunda podemos preguntar si el estudio histórico de las filosofías del pasado es esencial o no. En la secuencia de este artículo, el contexto deberá dejar claro el sentido en el que se está usando el término.

La relación de la filosofía con su historia no es un tema nuevo y aparece de diferentes modos a lo largo de esa misma historia. Por ejemplo, en los *Academica* (I, 7, 13, 17-18, 46), Cicerón menciona una disputa entre estoicos y escépticos académicos para dilucidar quién era más fiel a la tradición filosófica griega y, al final de la Edad

Media, era importante demostrar que las ideas defendidas no constituían novedades, sino que retomaban la tradición. Descartes, por su parte, en su *Meditación primera*, buscó eliminar todas las contribuciones de las filosofías pretéritas y comenzar de nuevo, mientras que Malebranche afirmó que Descartes descubrió, en apenas treinta años, más verdades que todos los filósofos en dos mil años. Así, todas las filosofías de algún modo se situaron con relación al pasado filosófico, reciente o lejano, al cual no pueden dejar de referirse. Parece claro que la filosofía no puede prescindir de ninguna manera de su historia.

Si, por otro lado, entendemos la historia de la filosofía como una disciplina reciente cuya finalidad es la comprensión y explicación de las filosofías del pasado, parece mucho más fácil admitir que la filosofía renuncia a la historia de la filosofía o, por lo menos, no necesariamente la presupone. Aunque el acceso a los grandes filósofos del pasado sea en gran medida facilitado por los trabajos de los historiadores de la filosofía y, en muchos casos, para acceder a algunos filósofos del pasado es necesario recurrir a ciertos intérpretes, parecería acertado afirmar que la lectura de libros de historia de la filosofía no es indispensable para una reflexión filosófica, a pesar de ello profunda, pertinente, bien articulada y hasta original.

Otra dificultad para entender las relaciones entre filosofía e historia de la filosofía proviene de la definición o comprensión de la propia filosofía. ¿Existe, hay una esencia de la filosofía? No es fácil responder a esa pregunta. Desde Platón, en su polémica con los sofistas, la cuestión de la definición de la filosofía es una pregunta filosófica primordial. La comprensión de la propia actividad filosófica es, según parece, una exigencia filosófica indispensable. El problema radica en que el término «filosofía» cambió en sus usos y recibió diferentes definiciones o esclarecimientos, según las épocas y autores.

Una de las consecuencias de esa pluralidad de definiciones de la filosofía sería que no parece imposible sostener que también las investigaciones de historia de la filosofía como disciplina académica pueden ser caracterizadas como «filosóficas», como formando parte de la filosofía. De hecho, ese es un uso corriente y actual de «filosofía» y no habría por qué excluirlo. Por lo tanto, según nuestros usos actuales de la palabra «filosofía», hacer historia de la filosofía es uno de los modos aceptados de hacer filosofía. Tal vez en otras épocas las personas tuvieran más restricciones para designar la actividad del historiador de la filosofía como actividad filosófica, pero el epígrafe de Hadot a este artículo sugiere que la filosofía siempre ha sido, en algún grado, exégesis de un texto filosófico clásico. Una vez establecida la historia de la filosofía como disciplina, se puede decir, sin

embargo, que es verdadera la afirmación de que, si por un lado no es estrictamente necesario para el filósofo ser historiador de filosofía, y generalmente los mayores filósofos no lo fueron porque no estaban exclusivamente preocupados con eso. Pero, por otro lado, es cierto que un historiador de la filosofía no puede serlo eficazmente si no tiene la capacidad filosófica de penetrar en el pensamiento del filósofo estudiado, lo que hace a la actividad del historiador de la filosofía una actividad genuinamente filosófica y hace de él un filósofo.

2. ¿EN QUÉ SE DIFERENCIAN LA FILOSOFÍA Y LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA?

Podemos preguntar no solamente por las mutuas contribuciones entre la filosofía y la historia de la filosofía sino también por sus diferencias. ¿En qué difieren? ¿Cuáles son sus principales características/rasgos?

Un modo de abordar esta cuestión es notar las diferencias entre las preguntas que se hacen los filósofos y las preguntas que se hacen los historiadores de la filosofía, puesto que esas preguntas son muy diferentes. El filósofo, por ejemplo, se pregunta: ¿qué es una sustancia? O: ¿qué es la causalidad? Esas son preguntas que exigen una reflexión filosófica para que obtengamos una respuesta. Esa reflexión filosófica puede ser de muchos tipos: deducción racional a partir de principios evidentes, generalización empírica, raciocinio dialéctico, examen de las condiciones de posibilidad, argumentos trascendentales, observaciones conceptuales, consideraciones pragmáticas, análisis fenomenológicos, etc. Cualquiera que sea el método empleado por un filósofo, es siempre una argumentación sólida la que debe llevarnos a la respuesta que se supone correcta. Las respuestas dadas por los filósofos no son menos variadas que los métodos para llegar a ellas: una sustancia es algo que existe o puede existir por sí mismo, o algo que es concebido o puede ser concebido por sí mismo; hay una única sustancia, que es Dios, hay dos sustancias, las mentes y la materia, o hay tres tipos de sustancia: Dios, las mentes y la materia; una sustancia es un compuesto de forma y materia, la materia es una sustancia extensa, o sólo hay sustancias mentales… Del mismo modo, existen diferentes teorías sobre la causalidad; hay cuatro causas (formal, material, eficiente y final); hay dos causas (formal y material o eficiente y final) o hay solamente una causa (eficiente); la causa tiene una conexión necesaria con su efecto o la relación de causalidad se reduce a las conjunciones constantes.

Los historiadores de la filosofía hacen preguntas diferentes. No se preguntan: ¿qué es la sustancia?, sino: ¿qué es la sustancia para Aristóteles?, y tampoco se preguntan: ¿qué es la causalidad?, sino: ¿cuál es la concepción humeana de la causalidad? Son preguntas sobre lo que una determinada persona (un filósofo), en un determinado contexto, pensó sobre una pregunta que se propuso responder. Para el historiador, no importa qué es la sustancia, sino lo que dijo Aristóteles, cuál era su concepto de sustancia, cómo lo definía; ni qué es casualidad, sino los análisis de Hume sobre la relación entre la causa y el efecto.

Para esas preguntas históricas, también hay una diversidad de métodos disponibles y una amplia discusión sobre el método más adecuado. Sin embargo, los métodos de los historiadores de la filosofía son diferentes de los métodos de la reflexión filosófica. En primer lugar el historiador debe aproximarse a los textos de Aristóteles o Hume e interpretarlos, según su metodología. Los textos del filósofo estudiado son indispensables para responder a la pregunta en cuestión, sirven de referencia y en ellos está la respuesta deseada. Para la reflexión filosófica, ningún texto posee una importancia particular, salvo que sirva de ocasión o estímulo en la búsqueda de la verdad. Si una filosofía se concibe como portadora de una verdad hasta entonces inaccesible, tal vez encuentre en el pasado filosófico, en los intentos fracasados de aprehender la verdad ahora descubierta, un medio de preparación psicológica para el descubrimiento y formulación de esa verdad. Desde este punto de vista, un texto filosófico nunca es una autoridad para establecer una tesis filosófica. Pero, desde el punto de vista del historiador de la filosofía, es una autoridad indispensable para comprobar, rechazar, hacer posible una hipótesis interpretativa. La razón de esa función diversa de los textos filosóficos es que la pregunta del filósofo trata temas filosóficos abstractos que no se agotan en un texto, mientras que la pregunta del historiador se dirige específicamente a los textos estudiados.

Pero digamos que esas diferencias significativas entre filosofía e historia de la filosofía, sobre todo en lo que respecta a las diferentes preguntas hechas por el filósofo y por el historiador, si, por un lado, pueden establecer la tesis de que el filósofo puede descartar la historia de la filosofía, de que el conocimiento en relación con una filosofía del pasado no es necesario para una investigación filosófica propia y autónoma, por otro lado podrían también legitimar la tesis de que el filósofo encuentra en las filosofías pasadas material filosófico relevante, a partir del cual desarrolla su reflexión. En ese caso, se puede decir que, si bien es cierto que la historia de la filosofía no es indispensable para la filosofía propiamente dicha, sin embargo, la filosofía ganará en

consistencia, profundidad y precisión si sabe captar de esas filosofías pasadas recursos para su propia construcción.

Retomemos nuestros ejemplos. Cuando un filósofo se pregunta «¿qué es la sustancia?» o «¿qué es la causalidad?», para proponer una respuesta, para encontrar la forma que le parece verdadera o más adecuada de hacerlo, tal vez le sea útil saber qué es la sustancia para Aristóteles, o qué es la causalidad para Hume. Aunque muy distantes en el tiempo, ofrecen respuestas estimulantes a las cuestiones investigadas y que influyeron sobre las reflexiones subsiguientes. Puede serle entonces provechoso conocer con la máxima exactitud posible lo que pensaron sobre esos temas —para lo cual debe operar entonces también como historiador de la filosofía—. Así podrá tomarlos como un punto de referencia, o alejarse de ellos, o reconsiderar positivamente sus opiniones. Esta actitud puede además ayudar a nuestro filósofo a comprender mejor el sentido de una cuestión antes de intentar responderla. Así, descubrirá al estudiar las filosofías pasadas que la propia pregunta es portadora de diferentes significados e intenciones. Y si, eventualmente, propone una respuesta, ésta estará inscripta en una línea de pensamiento, estará localizada en un terreno probablemente conocido por sus interlocutores, por aquellos a quienes intenta convencer de la verdad de la tesis que propone como respuesta. En este sentido, la historia de la filosofía no sólo opera como ocasión y estímulo para el filósofo, sino también como poseedora de una especie de potencial filosófico infinito cuya actualización dependerá siempre del filósofo que sobre ella se vuelca y busca elementos para su reflexión.

3. ¿CUÁNDO UN TEXTO FILOSÓFICO PUEDE SER CONSIDERADO ACTUAL Y CUÁNDO DEBE SER CONSIDERADO SÓLO COMO PARTE DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA?

Otra cuestión esencial para nuestro tema es saber cuándo un texto es filosófico y cuándo sólo pertenece a la historia de la filosofía, no en el sentido de estudio del pensamiento de un filósofo, sino en el de un texto filosófico de interés meramente histórico. No es una cuestión fácil, aunque a veces sea fácil decir cuándo un texto pertenece a la historia de la filosofía o a la filosofía. Por ejemplo, las *Enéadas* de Plotino pertenecen a la historia de la filosofía y los trabajos de Davidson o de Foucault, a la filosofía contemporánea. ¿Cómo explicar esa diferencia?

Una respuesta sería que la diferencia reside en nuestra actitud frente a los textos. No vemos las *Enéadas* del mismo modo que vemos *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo,* o *La arqueología del saber.* Los

contemporáneos de Plotino veían las *Enéadas* como nosotros vemos las publicaciones recientes. Pero esa explicación no basta. ¿Podemos cambiar nuestra actitud y tratar los textos de Plotino como tratamos los *papers*? ¿Acaso no tratamos ciertos textos antiguos, como los de Descartes, como si fueran recientes?; ¿por qué pues no podemos tratar de la misma forma a los de Plotino?

En ese punto se puede recurrir a la distinción entre lo que está muerto y lo que está vivo en la filosofía[2]. Hay textos que proponen preguntas que no nos dicen nada, mientras que otros continúan diciéndonos algo. Desde ese punto de vista, no es relevante saber cuándo un texto fue escrito o publicado, lo importante sería saber si sus preguntas son también nuestras. Si lo son, será un texto relevante para la reflexión filosófica, si no lo son, el texto será sólo objeto de estudio histórico. En general, los grandes textos filosóficos tratan de cuestiones que aún permanecen y, en ese sentido, todavía son actuales; y los textos menos importantes perdieron su importancia filosófica, aunque no histórica.

Hay, seguramente, alguna verdad en esta propuesta, pues no todos los textos del pasado nos afectan del mismo modo. No obstante se presentan ciertas dificultades. En primer lugar, un texto «muerto» puede volver a estar «vivo»; por lo tanto, la distinción es relativa. Nada impide que una filosofía, al proponer una revalorización o reformulación de una cuestión olvidada o mal comprendida, vuelva actuales ciertas afirmaciones, hasta entonces consideradas meramente «históricas». Un ejemplo conocido de ese fenómeno es la recuperación de los pre-socráticos, hecha por filósofos tan distintos como Heidegger y Popper. El cambio de actitud hacia una filosofía pretérita también parece haber ocurrido, por ejemplo, en relación con los textos de Ockham, antes puro objeto de curiosidad histórica, pero que hoy provocan la reflexión filosófica[3]. Hay quien sostiene que podemos dialogar con ellos de forma fecunda. En segundo lugar, cuando tratamos un texto antiguo como si sus preguntas fueran nuestras corremos el riesgo de anacronismo y de no entender el sentido original del texto estudiado. En el próximo apartado volveremos sobre este riesgo.

Podemos, tal vez, ofrecer una formulación más adecuada de la consideración precedente: un texto es filosófico cuando pertenece a la red de discusiones filosóficas actuales, cuando es relevante para nuestros debates, y es de interés sólo histórico cuando dejó de ser una referencia importante o necesaria en esos debates (aunque es preciso

2. Cf. Wolf (1985).
3. Cf. Panaccio (1992).

reconocer que esa red de discusiones puede sufrir modificaciones). Por ejemplo, las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein son un texto que plantea muchas de nuestras preguntas, que abre camino a una diversidad de reflexiones filosóficas que hacemos sobre la noción de significado o sobre la mente humana. En este sentido, es una obra que nos pide una lectura filosófica, esto es, una discusión sobre lo que debe o no debe ser aceptado. Un elemento que diferencia los textos filosóficos de los de interés histórico es su relevancia filosófica inmediata y el lugar que ocupan dentro de la bibliografía que utilizamos para nuestros fines. Los textos que sirven de apoyo para una lectura filosófica son, en general, textos que evalúan y discuten críticamente la obra en cuestión, sin limitarse sólo a comprenderlos. Cuando se trata de una lectura histórica de una obra los textos de apoyo son, en general, interpretaciones y exégesis que no tienen como prioridad discernir la verdad a partir del diálogo con la obra.

4. EL PROBLEMA METODOLÓGICO EN HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

No hay un método en filosofía, excepto tal vez el «método» muy generalizado y obvio de argumentar de un lado y del otro, así como el de discutir las definiciones de los conceptos y sus articulaciones. Es verdad que muchos filósofos buscaron establecer *el* método apropiado para la filosofía, pero hay tantos métodos como filósofos que propusieron un método. Por ejemplo, entre los métodos propuestos están el método empírico, el método racional, el método trascendental, el método intuitivo, el método fenomenológico, el método de análisis lógico, el método de análisis del lenguaje ordinario. Sobre todo, la aceptación (o rechazo) de una idea filosófica raras veces se hace por medio de un rechazo del método que condujo a esa idea sino mediante un argumento opuesto a ella. Aunque se pueda criticar el método empleado por el filósofo criticado, lo que realmente importa es el argumento ofrecido contra la idea (o a su favor). Rigurosamente hablando, aunque exista una pluralidad de métodos filosóficos, la creencia que el filósofo deposita en su argumento es decisiva para establecer la corrección de su tesis o la incorrección de la tesis contraria.

También en la historia de la filosofía se discute sobre el mejor método a ser empleado. Se trata, efectivamente, de un problema importante. En líneas generales, se pueden distinguir dos posiciones en relación con un texto filosófico del pasado[4]. O intentamos entender

4. Cf. MacIntyre (1995); Taylor (1995) y Moura (2001).

de manera objetiva lo que el autor quiso decir o intentamos una comprensión en la cual nuestro propio punto de vista esté implicado. Los que intentan una comprensión objetiva del pensamiento de un filósofo suponen que hay maneras más o menos seguras de establecer algunas verdades en relación con lo que ese filósofo sostuvo, aunque, naturalmente, muchas interpretaciones sean solamente hipótesis más o menos confiables, admisibles o aceptables. Una historia de la filosofía que se pretenda objetiva es, en cierto sentido, una historia científica de la filosofía. Existen muchas formas en que se puede pretender hacer una historia científica de la filosofía. Sin embargo, muchos creen que no existe una historia científica de la filosofía, que no sólo no es posible para nosotros tal objetividad, sino que ni siquiera es deseable. Toda historia se haría desde un cierto punto de vista, y ninguna interpretación sería enteramente objetiva, ya que sería, al menos en parte, resultado de nuestras propias opiniones y presupuestos filosóficos, y tal vez también de nuestra propia inserción histórica. Una historia de la filosofía que se reconoce como tal es una historia filosófica de la filosofía. Hay muchas maneras mediante las cuales se puede hacer una historia filosófica de la filosofía.

Dos, por lo menos, parecen ser los modos principales de hacer una historia científica de la filosofía. Por un lado, está el así llamado «método estructural», que consiste en reconstruir la lógica interna de los sistemas filosóficos, y, por otro, el «método histórico», que busca explicar los textos filosóficos a partir de la historia externa. Describamos sucintamente ambos métodos.

El método estructural defiende la idea de que el significado filosófico de un texto, o de una filosofía, es inherente al texto o sistema filosófico, y omite el contexto[5]. Es cierto que el intérprete deberá conocer el contexto filosófico, y podrá recurrir a éste para alcanzar el significado filosófico de los textos, pero su significado filosófico como tal no depende de nada que le sea externo. Así, se establece una clara diferencia entre una interpretación que explica e interpreta el texto recurriendo solamente a los elementos que éste ofrece, esto es, las razones alegadas por el autor para sostener tal y tal tesis y para rechazar tal y tal tesis, y una interpretación que explica e interpreta el texto recurriendo a la vida psicológica del autor o al contexto social en el cual se inserta su obra. Aunque importante y útil, esa interpretación que recurre a elementos externos a la obra no sería exclusivamente filosófica, sino psicológica o sociológica. Solamente la interpretación que estudia cómo el autor va argumentando, a través de un método que

5. Cf. Goldschmidt (1970) y Guéroult (1956).

le es peculiar, a favor de ciertas tesis y, a través de un razonamiento ordenado, produciendo tesis en un orden racional, aprehende el significado estrictamente filosófico.

Los méritos de esta perspectiva son evidentes, ya que obliga al estudioso de una filosofía a identificar y comprender las razones explícitas por las cuales un autor fue llevado a aceptar ciertas tesis y rechazar otras, sin correr el riesgo de atribuirle a ese mismo autor lo que nunca aceptó y ni siquiera pensó. Es necesario leer un texto de acuerdo a las intenciones del autor, *ad mentem auctoris*. El peligro de anacronismo queda, de esa manera, eliminado. También se descarta la pretensión de plantear, para un autor dado, razones mejores en defensa de sus tesis, razones que no fueron pensadas por el autor y que, si lo fuesen, podrían ser rechazadas. Además se pone de relieve el carácter argumentativo de la reflexión filosófica, que le es indispensable. Una filosofía se construye, sin duda alguna, por medio de argumentos y la reconstrucción de esos argumentos es parte esencial de la comprensión de la dimensión filosófica del texto.

Ese método insiste en la idea de que cada filosofía forma un sistema articulado y coherente, aunque no siempre de manera completa o explícita. Una de las ventajas de esa postura interpretativa es rechazar algunas soluciones cómodas, como la que surge de identificar cambios en la postura del filósofo estudiado. Delante de una aparente contradicción del autor, es común encontrar una «solución» diciendo que el autor «evolucionó» de una posición a otra, se le atribuyen así dos filosofías y de ese modo se disuelven las contradicciones. Corresponde entonces al intérprete esforzarse al máximo para ajustar las aparentes contradicciones dentro de un sistema filosófico, condenando al filósofo o identificando una evolución cuando le parezca imposible efectivamente una conciliación.

El otro método científico de hacer historia de la filosofía es el método histórico[6]. Este método entiende que el significado filosófico de un texto no puede ser enteramente aprehendido sólo mediante la lectura e interpretación del texto. Aunque esa lectura e interpretación sean indispensables, no son suficientes, ya que el significado filosófico completo trasciende la obra. Desde esta perspectiva, las filosofías son comprendidas en una medida importante como hechos culturales e históricos. De este modo, se puede entonces hablar de dos niveles de significado filosófico: uno que se limita a lo que está explícito en la obra a ser comprendida y otro que incorpora el significado de la obra

6. Cf. Skinner (2002).

en su contexto histórico. Sin la combinación de esos dos niveles se puede comprometer la comprensión de la obra.

Una forma de sostener este método histórico es recurrir a la noción de significado según lo entienden Wittgenstein y Austin. Estos filósofos no separan el significado de una palabra, frase o discurso de su uso en prácticas sociales humanas. Es famosa la sentencia de Wittgenstein: «El significado de un término es su uso». O su afirmación en el parágrafo 43 de las *Investigaciones filosóficas*: «Se puede, para una *gran* clase de casos de la palabra 'significado', aunque no para *todos* los casos de su uso, explicarla así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje». Austin también destaca el carácter práctico del lenguaje, pues con las palabras hacemos cosas, de modo que es imposible separar el significado de nuestro discurso de aquello que hacemos al proferirlo. En consecuencia, para entender un discurso filosófico es necesario entender lo que el filósofo está haciendo al escribirlo o pronunciarlo frente a un auditorio. Un texto filosófico no es solamente una descripción teórica abstracta, sino que se dirige a ciertos lectores y pretende intervenir de alguna manera en la vida de los seres humanos que lo leerán.

Esta perspectiva historicista vale para todos los dominios de la filosofía, pero es particularmente relevante para la filosofía política. A fin de que entendamos adecuadamente lo que dice un filósofo político, es necesario considerar lo que está haciendo al escribir un libro sobre política. Por ejemplo, es necesario entender, en el caso de *La República* de Platón, quién está siendo representado por los personajes del diálogo y lo que Platón está haciendo dado su contexto histórico —más que nada, la decadencia de la democracia ateniense— al caracterizar de una forma u otra tal personaje. Solamente contextualizando la obra podemos captar el significado filosófico y político. Lo mismo sucede con *El Leviatán* de Hobbes. Éste no pretende solamente ofrecer una teoría abstracta de la legitimidad del poder, sino también, y sobre todo, posicionarse frente al escenario político de su época: defender el absolutismo, condenar el parlamentarismo, pensar la revolución inglesa. La filosofía política de Montaigne sería incomprensible sin la referencia a las guerras civiles originadas con la disputa entre la Reforma y la Contrarreforma, así como la sucesión real en Francia. Sin esos parámetros ofrecidos por el contexto, es el propio sentido filosófico y político del texto lo que se pierde.

Desde esa perspectiva historicista de los textos filosóficos, podemos no sólo comprender mejor lo que su autor quiso efectivamente decir, sino que también podemos aprender cosas útiles para nosotros mismos. Por ejemplo, podemos identificar mejor los cambios con-

ceptuales que ocurrieron a lo largo de la historia, esto es, cómo un determinado problema que se consideró fundamental en un contexto perdió su importancia en otro contexto o sufrió una profunda reformulación.

La comprensión de esos cambios históricos significa, entre otras cosas, que debemos estar más atentos a los presupuestos de ciertos problemas, antes inclusive de intentar resolverlos. Podemos preguntarnos: ¿por qué se nos presenta este problema? ¿Qué ocurrió con ciertos conceptos (o prácticas) que hicieron surgir un problema antes inexistente? Piénsese, por ejemplo, en el dualismo cartesiano y el famoso problema de la existencia del mundo exterior. ¿Cuáles son los presupuestos de ese problema? En un contexto cristiano, donde se acepta la existencia de un alma separada del cuerpo, es perfectamente legítimo que se ponga en cuestión la existencia del mundo. Pero en un contexto materialista no cabe plantear esa cuestión. Si soy un cuerpo, qué sentido tiene la pregunta: «¿existen cuerpos?». No tiene sentido decir «este cuerpo que soy, duda si hay cuerpos». También el problema de la creación del mundo material solamente surge en un contexto cristiano ya que, en general, para los filósofos paganos, la materia no fue creada. Así, podemos rechazar ciertos problemas, incluso antes de intentar solucionarlos, o entender mejor por qué se presenta tal problema, qué lo hizo posible y relevante en nuestro contexto.

La comprensión de los cambios conceptuales históricos significa también que podemos ampliar nuestra capacidad de reflexión e imaginación pues no estamos más sujetos a la idea, tal vez ilusoria, de que los problemas filosóficos son eternos o son siempre los mismos[7]. A fin de cuentas, ¿cuál es el criterio de identidad de un problema filosófico? ¿Qué hace que un problema rescatado posteriormente sea el mismo problema anterior o sea un problema diferente? Es una pregunta bastante difícil de responder pues, tal vez, no existan criterios claros que nos indiquen cuándo se trata del mismo problema y cuándo el problema fue alterado. La sensibilidad histórica tal vez pueda hacernos más sagaces para percibir los desplazamientos conceptuales y los cambios en los escenarios filosóficos. Muchos de nuestros conceptos, sobre los cuales reflexionamos filosóficamente, están históricamente condicionados y su articulación puede variar de una época a otra. El estudio contextualista de la historia de la filosofía puede enseñarnos que otros cuadros conceptuales son posibles, ampliando nuestro potencial imaginativo y reflexivo.

7. Cf. Baker (1988) y Baker y Morris (1996).

Pongamos ahora nuestra atención en la historia filosófica de la filosofía. También aquí podemos percibir dos líneas principales de comprensión de una filosofía. Por un lado, tenemos el «método hermenéutico», que se constituye en un diálogo con la filosofía estudiada, en la cual habría una fusión de horizontes. De otro, se emplea comúnmente lo que se puede llamar «método crítico». La intención básica de este método es hacer una historia crítica de las filosofías en la cual cada filosofía es sometida a examen y, de ese examen, resulta una comprensión más acabada.

El método hermenéutico se presenta en diversas formas. En el siglo XVIII, por ejemplo, existía el presupuesto de que la aplicación de ciertas reglas metodológicas garantizaría una interpretación puramente objetiva en la que el contenido del texto interpretado sería adecuadamente aprehendido. Pero esa concepción objetiva del método hermenéutico desapareció. Quien más contribuyó a ese cambio fue Gadamer, en su famoso *Verdad y método*. Gadamer no se preocupa exclusivamente por la interpretación de textos filosóficos y trata, en primer término, de las obras de arte para, a continuación, debatir las ciencias humanas y, finalmente, todo discurso lingüístico.

Uno de los problemas de la concepción objetiva del método hermenéutico es la pretensión de que nuestra perspectiva pueda ser puesta de lado, como si el intérprete pudiese de algún modo anularse para que el contenido del texto interpretado surja plenamente. Esto es una ilusión ya que toda interpretación es hecha desde una perspectiva y es imposible que nuestra visión del mundo actual no se mezcle o altere el significado del texto interpretado. Sólo podremos comprender o analizar el significado de un texto si tomamos en cuenta nuestra propia situación. El término acuñado por Gadamer para expresar esa interacción entre el intérprete y el interpretado es «fusión de horizontes». La comprensión adecuada del otro sólo será posible si reconocemos nuestra participación activa en el proceso de comprensión. Para expandir nuestro horizonte y aprender con el otro es necesario que nuestros horizontes se fundan.

Hay, evidentemente, un mérito en esa concepción hermenéutica: la idea de que se aprende en el diálogo con otras perspectivas, con otros horizontes. Para oír lo que el otro tiene para decir no basta con hacer silencio, es necesario también saber interrogarlo y exponerse a lo que tiene para decir. No se debe criticar el texto, como lo hace el método crítico, sino entenderlo. Tampoco se debe buscar su génesis en las condiciones materiales existentes como hace el método histórico, pues eso no sería escucharlo, sino más bien explicarlo científicamente.

Otro mérito de este método es que nos alerta sobre los riesgos de anacronismos inconscientes; con frecuencia, sin darnos cuenta, comprendemos mal lo que un texto quiere decir sencillamente porque no estamos conscientes de que esa es nuestra preocupación, y no la del autor estudiado, haciendo decir al texto lo que de hecho no dice.

Esclareciendo nuestro propio horizonte, y reconociendo que nuestra comprensión lo presupone, podemos aprender algo en el diálogo con el texto estudiado. Como toda comprensión se hace desde un cierto punto de vista, ignorar este hecho hace que se escamoteen los anacronismos, favoreciendo los malentendidos.

Por esa razón, Gadamer se esfuerza por lograr una «rehabilitación de los prejuicios», ya que toda comprensión presupone necesariamente un horizonte. Esa rehabilitación puede ser vista como la defensa de una posición particular, corriendo el riesgo de ser una actitud anti-racionalista y contraria al espíritu de la filosofía. No tiene necesariamente que ser así. Tal vez el esfuerzo de esclarecer nuestro propio horizonte y aprendizaje, en el diálogo con otros textos, nos encamine a la revisión de esos mismos prejuicios que, en un cierto momento, fueron necesarios. La fusión de los horizontes, menos que la reafirmación de nuestro propio horizonte, es la ampliación de nuestra visión y, en ese sentido, no implica la adhesión ciega a los prejuicios de nuestra época. La crítica a presupuestos inconscientes no está necesariamente excluida del método hermenéutico.

El método crítico estudia al autor no investigando solamente las razones que éste ofrece para defender sus tesis y rechazar las tesis adversarias sino también examinando si esas razones son buenas y cómo es posible mejorarlas. Esa evaluación crítica del texto, que se hace juntamente con la tarea interpretativa, puede implicar alguna reformulación, adaptación o corrección de las tesis defendidas. No es raro que una interpretación analítica termine por condenar al autor estudiado. De cualquier forma es fundamental para el intérprete, en esa perspectiva, posicionarse delante de las tesis y argumentos propuestos por el filósofo estudiado. Tales tesis y argumentos son, sobre todo, una ocasión o pretexto para que el intérprete pueda, por sí mismo, llevar adelante la reflexión filosófica. Emplear el método crítico es, seguramente, correr el riesgo de anacronismo; sin embargo, esta objeción no perturba a sus defensores, ya que el anacronismo sería un problema para quienes pretenden una reconstrucción histórica fiel, y éste no es el caso de la interpretación analítica. Cuando comete un anacronismo, el intérprete crítico entiende que fue obligado a cometerlo en beneficio del autor, buscando que su tesis sea más fuerte o admisible, como también vigente en nuestro contexto. En realidad,

ve como una virtud el hecho de que su método permita actualizar a un autor, dialogando críticamente con él y apropiándose de sus ideas cuando es pertinente. A sus ojos, este método mantiene viva toda nuestra tradición filosófica.

Otro mérito del método crítico es no transferir rápidamente una tesis o aceptar ligeramente un argumento únicamente porque fue propuesto y defendido por un gran filósofo. Todos los filósofos, inclusive los más grandes, están sujetos a emplear argumentos débiles y defender tesis inverosímiles, y el intérprete no puede sencillamente tratarlos como trata tesis aceptables y argumentos fuertes. En ese caso, debe indicar que una tesis no es digna de aprobación; detenerse más cuando una tesis realmente vale la pena, insistir en el argumento sólido y censurar, corrigiendo y mejorando, aquello que, tal como fue expuesto por el filósofo, no es completamente satisfactorio. Respetar a un filósofo no es tratar de manera homogénea todo lo que ese filósofo dice. Al contrario, le prestamos mayor homenaje cuando damos seguimiento a su trabajo crítico y pensamos por cuenta propia sobre lo que dijo. Sólo de esta manera comprenderemos verdaderamente la fuerza y la profundidad filosófica de un gran filósofo del pasado.

Un ejemplo ilustre de ese método crítico es la interpretación de Kant ofrecida por Peter F. Strawson en *The Bounds of Sense*. Para Strawson, la *Crítica de la razón pura* tiene dos aspectos. Por un lado, Kant pretendió describir la estructura general de nuestra experiencia o las ideas que forman la estructura de nuestro pensamiento y experiencia del mundo; por otro, habría concebido esa descripción a partir de una analogía científica, como si estuviera investigando nuestra constitución cognitiva. Pero esos dos aspectos no son conciliables, de modo que se plantea al intérprete la tarea de separar «todo lo que depende de esa doctrina del argumento analítico que es, de hecho, independiente de ella» (1966, 16). Esta separación tiene una finalidad más amplia, que no se reduce a una *mera* interpretación de la obra de Kant. La principal tarea de Strawson es distinguir «entre lo que permanece fructífero e interesante y lo que no parece más aceptable, o inclusive promisorio, en sus doctrinas» (*ibid.*). Esquemáticamente, podemos decir que Strawson pretendió demostrar que el realismo empírico de Kant es útil y sólido, mientras que el idealismo trascendental constituye la parte equivocada y dispensable del sistema.

La obra de Strawson aún nos permite ver otro tipo de colaboración entre la reflexión filosófica y la historia de la filosofía si atendemos a la unidad subyacente entre *The Bounds of Sense* e *Individuals*. No es difícil percibir que el proyecto de una metafísica descriptiva, como la llevada a cabo en *Individuals*, es de inspiración kantiana (1959, 9)

y que muchas de las tesis defendidas por Strawson son, en verdad, apropiaciones de tesis kantianas en términos contemporáneos. Como el propio Strawson escribe en la introducción, la metafísica descriptiva reescribe en un nuevo idioma verdades ya conocidas, pero tal vez expresadas en un lenguaje obsoleto. «Si no hay nuevas verdades por descubrir, hay viejas verdades por ser redescubiertas» (*ibid*., 10). De ese modo, el estudio de grandes filósofos beneficia la reflexión individual. «Es característico de los filósofos auténticamente grandes, como Kant y Aristóteles, que ellos, más que otros, paguen ese esfuerzo de re-pensar» (*ibid*., 11).

Así, el ejemplo de Strawson es paradigmático de un cierto modo de pensar la unión y entrelazamiento de la filosofía con la historia de la filosofía: la historia de la filosofía no se hace sin una reflexión crítica simultánea con la comprensión del filósofo estudiado[8]. Por un lado, sin repensar sus pensamientos en términos contemporáneos no hay comprensión auténtica del filósofo y, por otro, sin estudiar los grandes filósofos del pasado no hay cómo llevar adelante satisfactoriamente la tarea filosófica de redescubrir viejas verdades y expresarlas en un idioma actual. Por eso, el estudio hecho por Strawson de Kant es una interpretación crítica, resultado de sus propias reflexiones filosóficas, que lo llevan a separar, por así decir, la paja del trigo: la metafísica descriptiva es una filosofía kantiana que expurga sus aspectos idealistas trascendentales.

5. FILOSOFÍA ENTRE CIENCIA Y ARTE

La filosofía tiene características que permiten una aproximación, bien sea con la ciencia, bien sea con el arte. El modo como concebimos la relación entre filosofía, ciencia y arte tiene gran influencia en el modo en que entendemos la relación entre la filosofía y su historia. Exploraremos esas dos comparaciones.

Con frecuencia la filosofía pretendió para sí misma un saber de cuño científico, un conjunto más o menos esquemático de conocimientos que, durante mucho tiempo, las ciencias aspiraron a alcanzar, descubriendo la verdad última de las cosas, verdades que pueden ser objeto de una sistematización completa. Desde el ideal de una verdad absoluta, que ya se encuentra en las filosofías de Platón y Aristóteles, los filósofos buscan satisfacer las exigencias de la idea de filosofía

8. Strawson (1959, 11) afirma que «ningún filósofo entiende a su predecesor hasta que tenga repensado su pensamiento en términos propiamente contemporáneos».

como ciencia, sobre todo en la modernidad, a partir de la noción de método, inspirada especialmente en las matemáticas. Así, por ejemplo, Descartes y su *mathesis universalis*, Spinoza y su «demostración» geométrica de la ética, etcétera.

Semejante concepción de la filosofía parece conducir a la idea de que la historia de la filosofía, entendida como sucesión en el tiempo de diversas filosofías, exhibe no sólo acumulación cuantitativa sino también progreso cualitativo. Tal vez una primera versión de esa posición, aún embrionaria, se presenta en Aristóteles, que se vuelca al estudio de los principios de la naturaleza, en su *Física*, partiendo de un análisis de los filósofos anteriores y concluyendo que ellos «aunque los formulan sin explicación, anuncian contrarios a los elementos —por ellos denominados principios— constreñidos por la verdad» (*Física* I, 5, 188b26-30)[9]. La historia de la filosofía anterior, para ese filósofo, es una historia de la propia verdad, verdad que se deja entrever en las afirmaciones dudosas y parcialmente correctas de sus antecesores. En el primer libro de su *Metafísica* se percibe que la historia de la filosofía ayuda a establecer la verdad de una doctrina, pues al anunciar su célebre teoría de las cuatro causas, Aristóteles añade:

> Aunque hemos tratado suficientemente de las causas en la *Física*, recordemos, sin embargo, a los que se dedicaron antes de nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad. Pues es evidente que también ellos hablan de ciertos principios y causas. Esta revisión será útil para nuestra actual indagación; pues, o bien descubriremos algún otro género de causa, o tendremos más fe en las que acabamos de enunciar (I, 983a34-b6)[10].

Es evidente la importancia de esa incursión histórica del filósofo, lo mínimo que se puede decir es que proporciona una confirmación de la verdad que afirma. Y Aristóteles, al menos en principio, llega a admitir la posibilidad de que esa historia le muestre una verdad que no había descubierto. Sea como sea, la confianza del filósofo en descubrir la verdad y su pretendido carácter absoluto, y por tanto exclusivo, lo llevan a hacer una especie de lectura filosófica del pasado, lectura que lo ayuda en la búsqueda de una propuesta filosófica más consistente. En cierto sentido, por tanto, ya se perci-

9. Aristóteles (1993, 58): «[...] denominan 'contrarios' a los elementos y a los por ellos mismos llamados 'principios', aun cuando los establecen sin fundamento, como si se vieran forzados por la verdad misma».

10. Aristóteles (1982, 19-20).

be en esa visión optimista de la historia, resultado de la confianza inquebrantable en el descubrimiento de la verdad, un embrión de la idea de progreso.

Esa idea, sin embargo, tiene probablemente en Hegel su mayor y más original defensor, ya que para este filósofo la relación entre Filosofía e Historia de la Filosofía, como ocurre con la idea de Historia, sólo es comprensible en el seno de su metafísica[11]. Siendo la historia el propio desarrollo del Espíritu, la «Biografía del Espíritu del Mundo» dirigida por las leyes de la Razón inmanentes al Mundo, la Filosofía, como saber y ciencia rigurosos —no al modo de las ciencias en general— deberá aprender a reconocer la presencia de tales leyes en la Historia, esto es, el espíritu universal en su desarrollo. Eso significa que la idea misma de Filosofía sólo se comprende en vista de tal desarrollo sistemático, lo que hace a la historia de la filosofía también un sistema en desarrollo. En esta concepción, las filosofías pasadas no son, en realidad, «verdaderas» o «falsas»: son formas diferentes de presentar y concretar el contenido en progreso sucesivo de la Idea, de un proceso dialéctico que las hace a cada una momentos necesarios. Así, la Historia de la Filosofía consiste en un continuo progresar, necesario, racional y previamente determinado, que la Filosofía debe comprender para la constitución de su propia definición. Se puede decir que la historia de la filosofía es constitutiva del saber filosófico[12].

¿Cómo estas aproximaciones entre filosofía y ciencia nos ayudan a comprender nuestro tema? ¿Sus características familiares nos dejan alguna consecuencia para el tema de la relación entre filosofía e historia de la filosofía? Desde el punto de vista de una concepción estrictamente científica de la filosofía es posible ver en el pasado filosófico los esbozos de una verdad que los filósofos afirman encontrar, pero que sólo consiguen entrever (Aristóteles); o, incluso, encuentran una forma de asimilar ese pasado y armonizarlo con sus doctrinas y sistemas (Hegel). Parece, así, que una concepción esencialmente científica de la filosofía y del discurso filosófico tiende a vehiculizar una idea de progreso en la historia de la filosofía. Si es verdad que hay una profunda solidaridad, en filosofía, entre características científicas como la búsqueda de la verdad, la formulación de explicaciones del mundo y la idea de un todo coherente y sistemático, entonces debemos concluir que, de un modo propio y original, la

11. Cf. Hegel (1980 y 1990).

12. Cf. principalmente, Hegel (1980, «Introducción», parte A: «Concepto de la Historia de la Filosofía»); y Hegel (1990).

filosofía pretendió apropiarse de características que podrían en principio parecer muy alejadas de ella y tal vez hasta incompatibles con ella porque son típicas del modo de investigación científica.

Aunque comparta características de las ciencias, la filosofía, sin embargo, no deja de ser original en lo que se refiere a la relación con su historia. La historia de la ciencia puede ser considerada con cierta confianza como algo que no proporciona réditos a la reflexión e investigación científica actual. El científico se siente cómodo en considerar ciertas teorías pasadas como «superadas» por un conjunto de descubrimientos de los cuales no puede considerarse «autor»: la experiencia científica, en buena medida compartida, no lo permite. Hay, en ese contexto, cierta objetividad que distingue la práctica científica. Pero eso no elimina la posibilidad de que el científico también busque concebir su teoría como un retorno a la tradición que busca una solución a sus problemas, como sería el caso de cualquier intento de proponer una teoría que unifique la teoría de la relatividad y la física cuántica. Ese no es el caso de la filosofía, para la cual la historia es con frecuencia, si no siempre, fuente de problemas, tesis y argumentos que todavía pueden ser sometidos a la reflexión contemporánea. El vínculo de la filosofía con su historia, es, ciertamente, más íntimo que el de la ciencia con su historia, aunque se pueda percibir algún vínculo también en las ciencias.

A su vez, las relaciones de la filosofía con el arte, como ocurre con la ciencia, no son sencillas. Por un lado, no es raro que el arte se vuelva filosófico. En efecto, se puede observar que los diversos productos del arte, de diferentes formas y según distintas intenciones, implican, o pueden implicar, una postura reflexiva sobre el mundo o sobre los hombres, de modo que comportan una cierta dimensión filosófica. Muchas obras literarias pueden conducirnos a una actitud de cuestionamiento y reflexión, al tomar como tema, por ejemplo, la condición humana. Es verdad, sin embargo, que la intención del autor de una novela o un cuento de esa naturaleza no es comunicar a su lector una tesis y argumentar en favor de ella, lo cual distingue nítidamente su producto de un escrito filosófico. El escritor, en efecto, busca también —muchas veces, tal vez exclusivamente— ejercitar una concepción del arte, una opción estética, e inclusive cuando pretende también presentar una visión sobre las cosas, lo hace según una forma de expresión diferente de la de la mayoría de los textos filosóficos tradicionales (aunque haya mayor aproximación cuando toman en cuenta los diálogos filosóficos). Pero eso no elimina el eventual potencial filosófico que una obra de arte puede exhibir. Rorty, por ejemplo, considera que actualmente ciertos temas tradicionalmente

filosóficos y ciertas tareas filosóficas significativas se encuentran tratadas y ejecutadas por el arte[13].

Lo que tal vez sea más interesante para nosotros es que se puede pensar a la filosofía de modo similar al arte[14]. Aunque raras veces se haya pensado así, la filosofía tal vez no sea realmente un emprendimiento cognoscitivo acerca de lo real, a imagen y semejanza de la ciencia, sino que más bien consiste en la articulación e interpretación de ciertos conceptos que, en un determinado momento, definían los modos como se concebía la realidad. En este sentido, la filosofía describe nuestra visión del mundo, más que ser propiamente una vía de conocimiento de él. Así, los cambios conceptuales producidos y señalados por la filosofía corresponden a cambios en la forma de representación de la realidad, y no a sustituciones de un conocimiento superado por un conocimiento actualizado y mejor. Desde esta perspectiva, difícilmente podemos hablar de un progreso en filosofía, si no la consideramos legítima pretendiente al descubrimiento de la verdad, así como no se diría que un movimiento artístico es mejor o constituye un progreso en relación con otro, a menos que reivindiquemos una polémica concepción estética de la producción artística.

La idea de progreso no se aplica del mismo modo cuando dejamos de pensar la filosofía como una especie de ciencia y pasamos a privilegiar las características que comparte con el arte. En este caso, se puede hablar de evolución y de cambio en los patrones y procedimientos estéticos, así como se puede hablar de evolución y cambio en los patrones y procedimientos que limitan la descripción del mundo, esto es, de evolución y cambio en los límites entre lo que tiene sentido y lo que no tiene sentido decir sobre el mundo. Si comparamos los productos de la filosofía y los del arte, viéndolos como diferentes modos de descripción de lo real, que no compiten entre sí, sino que apenas son distintos, entonces no cabe más ver a lo largo de su historia, adquisición de conocimientos y establecimiento de verdades compartidas sino solamente sucesión de diferentes formas de pensar lo real, cada una de las cuales corresponde a su época.

Dos teorías científicas pueden rivalizar entre sí y exigir de nosotros la realización de un *experimentum crucis* para decidirnos por una de ellas, del mismo modo que dos teorías filosóficas, si las entendiésemos como similares a las teorías científicas, podrían competir y exigir criterios y argumentos para que pudiésemos adherirnos a

13. Cf. Rorty (1994, especialmente cap. 3: «La contingencia de una comunidad liberal» y cap. 4: «Ironía privada y esperanza liberal»).

14. Cf., a ese respecto, Baker y Hacker (1984).

una y rechazar a otra. Pero dos formas artísticas, inclusive cuando se presentan confrontadas, no necesitan ser vistas por nosotros como rivales ni como excluyéndose mutuamente. No es necesario, en ese caso, optar por ninguna de ellas, aunque eso también es posible. De manera similar, si dos filosofías solamente describen y articulan conceptos a través de los cuales pensamos la realidad, pero que no enfocan la realidad como una teoría científica, entonces no hay por qué pensar que debemos escoger obligatoriamente una de ellas como mejor o más verdadera que otra.

La historia de la filosofía sería entonces una sucesión de formas de pensar el mundo, pero no un progreso en dirección a un conjunto articulado de verdades que describirían la realidad de una vez por todas. La tarea del historiador de la filosofía consistiría en describir las diferentes formas por las cuales los filósofos pretenden hablar del mundo, trazando límites, de acuerdo con cada época o vertiente filosófica, entre lo que tiene sentido y lo que no tiene sentido decir.

¿Qué decir de la relación del arte con su historia? Tal vez, en el arte, los creadores pueden reflexionar de forma libre sobre el pasado y retomarlo de modo conveniente, como sucede con la filosofía. Un artista puede y tal vez deba pensar su arte como un momento, quien sabe final, de una cierta línea «evolutiva», como una solución para un estado de cosas en su arte. Lo mismo hace el filósofo, muchas veces considerándose inclusive con el derecho de reconstruir esa historia, de trazar esa línea de modo determinado. Pero no es raro que el filósofo parezca ir más allá del artista por pensar que su posición es privilegiada o verdadera, pretendiendo por eso mismo estar dotado de una cierta objetividad o universalidad que no siempre el arte pretende.

También se puede hacer otro tipo de aproximación entre filosofía y arte. Durante mucho tiempo, la filosofía, regida por un ideal de verdad y sistematicidad, consideró posible alcanzar una unidad y acabamiento formales cercano a aquella concepción del arte que ve en el ideal de unidad y belleza formal un valor estético significativo o inclusive definitivo. Durante mucho tiempo, la filosofía también vio en ese ideal una cualidad a ser alcanzada y un mérito a ser conquistado; no por alguna convicción estética, sino porque el descubrimiento de una verdad absolutamente incontestable se asocia naturalmente a la idea de que tal verdad se deja presentar de manera sistemática, armónica y unificada. Si un sistema filosófico no puede ser considerado una obra de arte para ciertos filósofos sería posible, sin embargo, comprender y comentar su carácter intrínsicamente orgánico mediante un vocabulario afín a la reflexión estética,

autorizado por la observación de una semejanza real entre arte y filosofía. No es por otra razón que, con frecuencia, somos capaces de apreciar la belleza de una filosofía.

Se puede entonces considerar que el discurso filosófico exhibe, al mismo tiempo, algunas características afines con la ciencia y otras que lo aproximarían al arte, como las precedentemente comentadas. En tal caso, sería razonable concluir que la filosofía, comparada con la ciencia y con el arte, debe ser considerada como un tercer tipo de discurso que tiene autonomía respecto de los otros dos, aunque vea en ellos un importante punto de referencia para pensar sus propias características, entre ellas su relación con el pasado.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles (1982), *Metafísica*, Gredos, Madrid.

Aristóteles (1993), *Física*, Biblos, Buenos Aires.

Baker, G. (1988), «Alternative Mind-Styles», en R. Grandy y R. Warner, *Philosophical Grounds of Rationality*, Clarendon Press, Oxford, 277-314.

Baker, G. y Hacker, P. M. S. (1984), «Method in the History of Philosophy», en *Frege, Logical Excavations*, Blackwell, Oxford, 3-11.

Baker, G. y Morris, K. (1996), «Revisions», en *Descartes' Dualism*, Routledge, London, 194-219.

Cicerón, M. T. (1980), «Introducción», en *Cuestiones académicas*, UNAM, México.

Davidson, D. (2001), *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford University Press, Oxford.

Foucault, M. (1969), *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris.

Gadamer, H.-G. (1986), *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen.

Gilson, E. (1975), *Études sur le rôle de la pensée médievale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris.

Goldschmidt, V. (1970), «Tempo lógico e tempo histórico na interpretação dos sistemas filosóficos», en *A religião de Platão*, DIFEL, São Paulo.

Gracia, J. (1998), *La Filosofía y su Historia. Cuestiones de historiografia filosófica*, UNAM, México.

Guéroult, M. (1953), *Descartes selon l'Ordre des Raisons*, Aubier, Paris.

Guéroult, M. (1956), «Le problème de la legitimité de l'histoire de la philosophie», en *La philosophie de l'histoire de la philosophie*, Vrin, Paris.

Hadot, P. (1997), *Philosophy as a Way of Life*, Blackwell, Oxford.

Hegel, G. W. F. (1980), «Introdução», en *Lições sobre a história da filosofia*, parte A: «Conceito de História da Filosofia», Armênio Amado, Coimbra.

Hegel, G. W. F. (1990), *A razão na história*, Moraes, São Paulo.

Krüger, L. (1995), «Why do we Study the History of Philosophy?», en R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner (eds.) (1995).

MacIntyre, A. (1995), «The Relationship of Philosophy to its Past», en R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner (eds.) (1995).

Moura, C. A. R. de (2001), «História *Stultitiae* e História *Sapientiae*», en *Racionalidade e Crise. Estudos de Filosofia Moderna e Contemporânea*, UFPR, Curitiva – Discurso Editorial, São Paulo.

Panaccio, C. (1992), *Les Mots, Les Concepts et Les Choses. La Sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Bellarmin, Montréal.

Rorty, R. (1994), *Contingência, Ironia e Solidariedade*, Presença, Lisboa.

Rorty, R., Schneewind, J. B. y Skinner, Q. (eds.) (1995), *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge.

Skinner, Q. (2002), *Visions of Politics: Regarding Method*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge.

Strawson, P. F. (1959), *Individuals*, Methuen, London.

Strawson, P. F. (1966), *The Bounds of Sense*, Methuen, London.

Taylor, Ch. (1995), «Philosophy and its history», en R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner (eds.) (1995).

Williams, B. (2005), *Descartes: The Project of Pure Enquiry* [1978], Routledge, Oxford.

Wittgenstein, L. (1984), *Philosophische Untersuchungen* [1953], Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Wolff, F. (1985), «Peut-on distinguer ce qu'il y a de mort et ce qu'il y a de vivant dans une philosophie»: *Manuscrito*, VIII/1, 13-35.

EL ESPACIO CONTROVERSIAL DE LA FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES: SU REFOCALIZACIÓN ÉTICA Y POLÍTICA*

Ambrosio Velasco Gómez

1. INTRODUCCIÓN

Desde que las ciencias naturales consolidaron su hegemonía como modelo de conocimiento racional y objetivo en el siglo XVII, se originaron debates acerca de si la teoría política, la historia, la sociología y demás disciplinas sociales pueden ser consideradas como científicas. Descartes, por ejemplo, desecha la posibilidad de que en materias prácticas (derecho, política, moral) pudiera llegarse a un conocimiento rigurosamente científico. Por el contrario, Hobbes propone el desarrollo de una ciencia civil acorde a los modelos de la física y de las matemáticas. Durante el siglo XVIII, pero sobre todo en el XIX, se desarrollaron no sólo polémicas filosóficas sobre el estatuto epistemológico de las disciplinas sociohistóricas, sino también tradiciones científicas opuestas. Así, por una parte, siguiendo el modelo de las ciencias naturales Comte, Spencer y Durkheim propusieron diferentes concepciones de la sociología como ciencia rigurosa. Inclusive Marx no dudó en establecer analogías entre las ciencias naturales y el materialismo histórico.

Por otro lado, frente al creciente predominio del modelo de las ciencias naturales en la sociología, la teoría política, la historia, la economía, etc., desde mediados del siglo XIX se desarrolló en Alemania una concepción alternativa, diametralmente diferente a la naturalista, que defendía la idea de que las disciplinas sociohistóricas están más cerca de las humanidades y tienen objetivos y métodos distintos a las ciencias naturales. Autores como Humboldt, Herder, Droysen, Dilthey impulsaron la idea de que las ciencias sociohistóri-

* Este trabajo se realizó dentro del Macroproyecto de la Coordinación de Humanidades de la UNAM, «Sociedad del Conocimiento y Diversidad Cultural».

cas tienen un carácter esencialmente hermenéutico, pues en lugar de buscar explicar y predecir los acontecimientos en base a leyes universales, se proponen comprender su significado específico. Durante el siglo XX autores como Max Weber, Alfred Schutz, Peter Winch, H. G. Gadamer y Paul Ricoeur, entre otros, continuaron desarrollando la concepción hermenéutica o comprensiva de las ciencias sociales, al mismo tiempo que otros filósofos y científicos sociales endurecieron el rechazo a dicha concepción, fundamentalmente cuestionada a partir de la época de John Stuart Mill. Así, filósofos neopositivistas del Círculo de Viena, como Otto Neurath y Rudolph Carnap, al igual que sus herederos en la filosofía «estándar» de la ciencia (C. G. Hempel, E. Nagel), fueron decididos opositores a la tradición hermenéutica en las ciencias sociales y radicales defensores del modelo naturalista. También se sumaron al debate filósofos como Alasdair MacIntyre y Jürgen Habermas que constituyeron una tercera alternativa denominada crítica, opuesta tanto al naturalismo positivista como a las concepciones hermenéuticas de las ciencias sociales. En estos debates también podemos encontrar autores que buscan integrar comprensión y explicación, como Karl R. Popper y Von Wright en la vertiente analítica y Paul Ricoeur en la hermenéutica[1].

Las confrontaciones entre estas dos tradiciones se enfocaron principalmente en cuestiones epistemológicas y metodológicas en torno a la explicación nomológica de las acciones y hechos sociales frente a la comprensión de sus significados. Pero el problema fundamental que subyace a estas controversias gira en torno a la capacidad de las ciencias sociales y las humanidades para criticar y transformar racionalmente las actitudes, creencias, valores, prácticas e instituciones de los propios agentes sociales. En otras palabras, el problema central que se plantea es el de la capacidad de las ciencias sociales para intervenir y transformar la propia realidad sociohistórica que se busca explicar o comprender.

Este problema ha estado presente en las consideraciones de Stuart Mill sobre el atraso de las ciencias morales; en la discusión de Weber acerca de la neutralidad valorativa; en la crítica de Neurath a la sociología comprensiva de Weber; en la crítica de Gadamer a la metodología de las ciencias sociales, incluyendo las versiones hermenéuticas; en el debate entre Gadamer y Habermas, así como entre Winch y MacIntyre.

En este trabajo no me interesa simplemente analizar estas discusiones y ponderar los argumentos a favor y en contra de la perspec-

1. Cf. Popper (1978), Von Wright (1979) y Ricoeur (1985).

tiva hermenéutica o del monismo naturalista, o de una posición intermedia, sino especialmente examinar la dinámica que imprimieron a la filosofía de las ciencias sociales. Así, mi propósito es interpretar estas controversias como un proceso dialógico que conduce al planteo de nuevos problemas filosóficos en las ciencias sociales, problemas que no estaban originalmente contemplados en las polémicas entre los autores involucrados. El descubrimiento de estos nuevos problemas obliga tanto a la filosofía como a las ciencias sociales a una reorientación y reestructuración de temas, conceptos y argumentos, pues los moldes y programas filosóficos hasta entonces predominantes resultan inadecuados frente a tales problemas. Una tesis central que defiendo en este trabajo es que las controversias que se han desarrollado durante el siglo XX entre los modelos naturalistas y los modelos hermenéuticos de las ciencias sociales han cambiado sustantivamente al incluir en el centro de los debates no sólo argumentos de carácter epistemológico y metodológico sino también otros de naturaleza ética y política.

Para interpretar el proceso de emergencia de nuevos problemas centrales a partir de la dinámica de las controversias me apoyaré en el modelo de espacios controversiales y de los procesos de *refocalización* propuesto recientemente por Óscar Nudler. El profesor Nudler ha introducido estos conceptos especialmente como una propuesta alternativa tanto a las visiones continuistas como a las rupturistas del cambio y el progreso científico. Este autor considera que el cambio conceptual y teórico se desarrolla fundamentalmente a través de controversias, ya sea en el seno de una misma tradición, ya sea entre diferentes tradiciones. Pero aun en este último caso, para que el desacuerdo sea posible debe existir, según señala, algún terreno común de acuerdo (*common ground*).

> En verdad las situaciones tipificadas por Kuhn serían casos límite de un espacio controversial. Así, la «ciencia normal» sería el caso en que la extensión del terreno común es máxima de modo que las controversias, si se producen, sólo son periféricas. A su vez la revolución científica, según la presenta Kuhn, sería el caso límite opuesto en que la inexistencia de un terreno común entre el nuevo paradigma y el antiguo no posibilita las controversias [en el sentido racional del término] (Nudler, 2004, 12).

Las controversias, agrega Nudler, tienen una tendencia a vincularse con otras controversias y generar así un espacio controversial. A su vez estos espacios tienen una estructura que puede sufrir transformaciones de distinto tipo. Una de esas transformaciones —la refocalización— se caracteriza por cambiar el foco del espacio con-

troversial correspondiente generando nuevos problemas y conceptos para hacerles frente. Este proceso puede conducir a cambios de gran alcance generalmente considerados revolucionarios.

Las controversias que analizaremos pertenecen al ámbito de la filosofía de las ciencias sociales. Pero esto no obsta para que utilicemos el modelo de Nudler de espacios controversiales. El mismo Nudler sostiene que la aplicación de su modelo de cambio conceptual no se limita al ámbito de las ciencias sino que también es, al menos en ciertos casos, aplicable también a casos de controversias pertenecientes a la historia de la filosofía. También otros autores como M. Dascal o A. MacIntyre extienden sus respectivos modelos de procesos controversiales a ámbitos científicos y filosóficos[2]. Por otra parte, en el campo de las ciencias sociales, como bien lo ha reconocido Radnisky, tiende a haber una identificación entre el científico social y el filósofo de la ciencia social: Weber, Winch y Habermas son casos evidentes, e inclusive podríamos aceptar que tanto Neurath como MacIntyre son a la par científicos sociales y filósofos de las ciencias sociales. En todo caso, en las ciencias sociales es difícil demarcar claramente entre ciencia y filosofía.

Las principales ideas que sustento en este trabajo las resumiría en los siguientes puntos: *a*) Las controversias en la filosofía de las ciencias sociales que se desarrollaron en el siglo XX entre tradiciones naturalistas que privilegian la explicación nomológica (Neurath, MacIntyre, Habermas) y tradiciones hermenéuticas que dan prioridad a la comprensión e interpretación (Weber, Winch, Gadamer), han dado lugar a una refocalización que desborda el ámbito epistémico, semántico y metodológico para trascender a los ámbitos ético y político. *b*) Tomando la distinción de Nudler entre transformaciones progresivas y regresivas de los espacios controversiales, sostengo que la mencionada refocalización constituye un cambio progresivo en la filosofía de las ciencias sociales pues amplía su problemática y sus horizontes de estudio y cambia y enriquece la misma idea de racionalidad científica. *c*) Esta ampliación de la problemática y horizontes de la filosofía de las ciencias sociales implica la conformación de una nueva perspectiva de estudio que podemos denominar «filosofía política de las ciencias».

Describiremos a continuación los términos y argumentos principales de tres controversias que han sido señeras en el siglo XX: la de Max Weber y Otto Neurath en las primeras décadas, la de Peter Winch y Alasdair MacIntyre y la de Habermas y Gadamer en las décadas de los sesenta y setenta.

2. Cf. Dascal (1997) y MacIntyre (1988).

2. CONTROVERSIA ENTRE WEBER Y NEURATH

Antes de analizar las críticas de Neurath a Weber, es importante señalar que tenemos claro registro de los textos de Neurath que critican las propuestas interpretativas de Weber, pero no de respuestas o comentarios críticos de Weber a Neurath. En este sentido parecería más adecuado, siguiendo la propuesta de Nudler, hablar más de una controversia «virtual» que de una controversia real[3].

El espacio controversial configurado por las propuestas de Weber y las críticas de Neurath tiene como problemas centrales cuestiones semánticas, epistemológicas y, sobre todo, metodológicas. Tanto Weber como Neurath coinciden en que la justificación epistémica del conocimiento científico depende de un lenguaje adecuado y de una metodología rigurosa. Pero ambos difieren radicalmente respecto a las características semánticas y metodológicas de las ciencias sociales y, desde luego, difieren en la identificación de las teorías que satisfacen sus respectivos modelos científicos. Así, para Neurath la sociología comprensiva de Weber es un pseudoconocimiento metafísico, mientras que el materialismo histórico de Marx es para él un ejemplo paradigmático de ciencia social fisicalista. Obviamente, Weber opina exactamente lo contrario de su propuesta sociológica y del materialismo histórico. Este es pues el desacuerdo central del que se parte pero no el que se obtiene una vez realizada la refocalización.

Como hemos apuntado más arriba, Weber es uno de los impulsores más destacados de la concepción hermenéutica o comprensiva de las ciencias sociales. Desde esta perspectiva, nos dice: «Queremos comprender la realidad que nos circunda y en la cual estamos inmersos en su especificidad» (Weber, 1973, 61). Si bien Weber no excluye la posibilidad de explicaciones sociales en base a leyes generales, ciertamente esas explicaciones no constituyen su objetivo principal. Por el contrario, a diferencia de enfoques naturalistas como el materialismo histórico que busca explicar el cambio social en función de tales leyes generales, Weber da prioridad a la interpretación del sentido específico de las acciones sociales en su contexto particular.

> Para las ciencias naturales exactas las leyes son tanto más importantes y valiosas cuando más universalmente validadas. Para el conocimiento de los fenómenos históricos en su condición concreta, las leyes más generales son por lo común también las menos valiosas en cuanto las más vacías de contenido... En las ciencias de la cultura, el conocimiento de lo general nunca es valioso en sí mismo (*ibid.*, 69).

3. Cf. Nudler (2008).

Para alcanzar interpretaciones objetivas Weber postula una metodología específica basada en los «tipos ideales», la cual difiere mucho de las metodologías encaminadas a comprobar empíricamente las explicaciones y predicciones causales propias de las ciencias naturales.

Más allá de las grandes diferencias metodológicas entre la explicación y la comprensión, uno de los problemas centrales que se plantea Weber es el de la influencia de los valores éticos y políticos en la objetividad de las ciencias sociales. Ciertamente Weber reconoce que no es posible despojar al científico social de sus valores personales, por lo que éstos siempre influirán en la selección de los problemas de estudio, los conceptos y marcos teóricos, así como en la elaboración de hipótesis. Si bien el científico social no puede eliminar las consideraciones valorativas, sí debe distinguirlas de las consideraciones fácticas y de los argumentos metodológicos que conducen a la justificación de la hipótesis (explicativas o comprensivas).

Lo más interesante de esta regla o principio fundamental es que se trata de un principio ético, no epistémico ni metodológico. Es la obligación de distinguir ante nosotros mismos y ante los demás hasta dónde llegan nuestros juicios de valor y hasta dónde nuestros juicios de hecho: «Es preciso indicar al lector (y —digámoslo nuevamente— a nosotros mismos) cuándo calla el investigador y comienza a hablar el hombre como sujeto de voluntad, dónde los argumentos se dirigen al intelecto y dónde al sentimiento» (*ibid.*, 49). Pero el problema se complica aún más porque los juicios de hecho referidos a las acciones sociales necesariamente involucran consideraciones valorativas, reglas socialmente aceptadas que constituyen el significado de las acciones sociales. Al reconocer que la descripción y comprensión de las acciones sociales involucra actitudes, valores, reglas de conducta de los agentes bajo estudio, el problema de la neutralidad valorativa, no es sólo concerniente a la distinción entre juicios de hecho y juicios de valor, también entre diferentes consideraciones valorativas: las propias y las de los actores cuyas acciones se quieran comprender. Desde luego, las dimensiones axiológicas propias y ajenas están integradas a complejos de creencias, prácticas, normas e instituciones sociales y no se trata de meras consideraciones personales. Pero con todo ello el problema que ahora se plantea es precisamente: ¿qué consideraciones valorativas, qué creencias, qué normas son más racionales, más adecuadas, más objetivas? ¿Las del científico o las de los agentes sociales bajo estudio?

Weber es categórico al respecto: la ciencia social no puede servir de fundamento para justificar la superioridad de un sistema moral o ideológico sobre otro. En general ninguna ciencia puede generar

principios éticos o políticos: «Jamás puede ser tarea de la ciencia empírica proporcionar normas e ideas obligatorias, de las cuales pueden derivarse preceptos para la práctica» (*ibid.*, 42). Esta actitud de Weber es claramente anticientificista en asuntos éticos y políticos, y contrasta como veremos con el punto de vista de Otto Neurath. El anticientificista tiene la virtud de no imponer una jerarquía política de la ciencia sobre otros tipos de conocimiento, jerarquía que precisamente impone el cientificismo[4], tanto en su versión marxista (Otto Neurath) como liberal (Karl Popper).

Si bien Weber considera que no pueden derivarse principios o juicios valorativos morales o políticos a partir del conocimiento científico, ciertamente no niega que las ciencias sociales pueden aportar elementos relevantes para un juicio moral o político prudente. Pueden mostrar, por ejemplo, que la resistencia de un pueblo dado ante una invasión extranjera tiene una muy alta probabilidad de fracasar, o que un candidato de oposición en un régimen autoritario casi con seguridad perderá, pero la decisión de resistir la invasión o contender en las elecciones no es una conclusión de los argumentos científicos; es una decisión ética, sea de la ética de la convicción, si sólo se consideran los valores, fines y compromisos, o de la ética de la responsabilidad, si además se considera la información objetiva que puede ser proporcionada por las ciencias sociales.

La crítica de Neurath a Weber y, en general, a la tradición hermenéutica de las ciencias sociales, no sólo es de carácter epistemológico y metodológico, sino también ético e ideológico. En primer lugar, Neurath denuncia la naturaleza metafísica de la sociología weberiana debido a que su lenguaje no es fisicalista.

> El punto de partida metafísico de Weber impidió su trabajo científico y determinó desfavorablemente su selección de enunciados de observación y sin una selección adecuada de enunciados de observación no puede existir trabajo científico fructífero (Neurath, 1982, 316).

En segundo lugar rechaza tajantemente que la *Verstehen* o comprensión empática sea un método fiable. A lo sumo puede ser un auxiliar heurístico que interviene tanto en la justificación del conocimiento como una buena taza de café vienés. La finalidad de las ciencias sociales, como la de toda ciencia, es la explicación y la pre-

4. Habermas (1982, 13): «El *cientificismo* significa la fe en la ciencia en sí misma, o dicho de otra manera, el convencimiento de que ya no se puede entender a la ciencia como una forma de conocimiento posible sino que debemos identificar el conocimiento con la ciencia».

dicción nomológica de los hechos sociales y de ninguna manera la comprensión e interpretación.

Pero, además de este cuestionamiento epistémico y metodológico, Neurath subraya que en la sociología comprensiva, y en particular en la weberiana, las deficiencias epistémicas tienen graves implicaciones políticas porque impiden reconocer las verdaderas causas de la explotación y la dominación en las sociedades capitalistas. Al mantener encubiertas estas causas estructurales, una sociología comprensiva como la de Weber contribuye a justificar y reproducir las injusticias de la sociedad capitalista.

Neurath considera que no puede dejarse al arbitrio de los científicos sociales la decisión de escoger una perspectiva hermenéutica o una fisicalista, sino que debe asegurarse la absoluta hegemonía de esta última tanto por razones epistémicas como políticas:

> Aunque no se sobrestimen los efectos prácticos de las tesis sobre las cuales se basa la concepción de «las ciencias del espíritu»... Es una tarea de los representantes de la ciencia unificada el tomar decididamente posición contra tales distinciones; no es algo que pueda quedar abandonado a la arbitrariedad del representante de alguna ciencia individual (*ibid.*, 301).

Y encuentra en el materialismo histórico un paradigma del fisicalismo en las ciencias sociales:

> El marxismo es el que contiene, en más alto grado que cualquiera otra escuela sociológica del presente, un sistema de sociología empírica. Las tesis marxistas más importantes empleadas para la predicción están ya enunciadas de un modo bastante fisicalista [...] (*ibid.*, 314).

Su opinión sobre el materialismo histórico como ciencia en sentido estricto no sólo está basada en el lenguaje fisicalista y la metodología empirista, que supuestamente sigue Marx, sino también y sobre todo en la pretensión del marxismo de proveer una base científica para la transformación de la sociedad capitalista en una socialista y eventualmente en el comunismo. Se trata de una posición claramente cientificista que reconoce en el marxismo una ciencia social con superioridad no sólo epistémica sino también política para dirigir la transformación de la sociedad, frente a otros tipos de conocimiento.

Pero Neurath, además de ser un cientificista, marxista y positivista, era también un demócrata, cosa que no eran los positivistas franceses como Comte. Por ello se preocupó no sólo por una difusión amplia del conocimiento científico, sino inclusive por una estrecha

continuidad entre el lenguaje cotidiano del sentido común, incluso el de los niños, y el lenguaje de la ciencia. De esta manera se amplía al público en general la comprensión de la relevancia del conocimiento científico para la solución de los problemas sociales y políticos más urgentes. Así, toda la sociedad podría participar racionalmente, esto es, con base en una educación científica, en los debates sobre las orientaciones y aplicaciones que deberían tener las ciencias y las tecnologías para que pudieran cumplir sus compromisos sociales. A este tipo de consideraciones extraepistémicas y extrametodológicas, pero fundamentales para el desarrollo racional de la ciencia, las llamó Neurath «motivos auxiliares». Tales motivos deben ser debatidos y compartidos por toda la sociedad si se pretende que la ciencia y la tecnología sean de utilidad para el establecimiento de una sociedad justa y libre, esto es, para que la ciencia no sólo sea epistémicamente racional sino también social y políticamente racional.

> La aplicación del motivo auxiliar necesita que exista un alto grado de organización. Solamente si el procedimiento es más o menos común a todos, se podrá evitar el colapso de la sociedad humana. La tradicional uniformidad del comportamiento tiene que ser reemplazada por la capacidad consciente a cooperar. La disposición de un grupo humano a cooperar conscientemente, depende esencialmente del carácter de los individuos (Neurath, 1983, 10).

Es importante señalar que Neurath no considera al conocimiento axiológico como conocimiento científico, pero esto no le impide afirmar que este tipo de consideraciones extracientíficas son indispensables para el auténtico racionalismo científico. Lo contrario es un pseudorracionalismo.

La confianza en las ciencias unificadas para promover el bienestar social llevó a Neurath inclusive a proponer «una felicitología empírica, sobre bases conductistas que tome el lugar de la ética tradicional» (Neurath, 1982, 311).

En suma, podemos observar en Neurath una posición diametralmente opuesta a la de Weber en relación con la concepción epistemológica, metodológica y axiológica de las ciencias sociales. Pero hay ciertamente una coincidencia entre ambos en que los valores, en especial los éticos y los políticos, no pueden eliminarse de la ciencia social ya que son presupuestos axiológicos, motivos auxiliares que intervienen en la hechura de la ciencia. Esta idea será ignorada por los empiristas y conductistas menores que dominaron en la psicología, la sociología, la ciencia política y en general en las ciencias sociales del siglo XX. Estos autores tomaron la envoltura metodológica del

positivismo lógico pero olvidaron su espíritu axiológico. Este empobrecimiento de la concepción positivista de las ciencias sociales aún lo padecemos en nuestros días.

3. CONTROVERSIA ENTRE WINCH Y MACINTYRE

A diferencia del caso anterior, entre Winch y MacIntyre hay un intercambio crítico directo de sus respectivos puntos de vista. Lo mismo sucederá entre Gadamer y Habermas, como veremos más adelante.

Peter Winch publicó su provocador libro *The idea of a Social Science* en 1958, donde critica fuertemente las concepciones naturalistas de las ciencias sociales y afirma que su objetivo es elucidar el significado de las acciones sociales en base a reglas intersubjetivamente aceptadas que definen los fines que puede proponerse un agente en determinadas circunstancias y que, al mismo tiempo, establecen regularidades no causales en la vida social. Claramente Winch refleja la influencia de Weber en cuanto a que el significado de una acción está definido por reglas sociales específicas de la comunidad[5]. A diferencia de una ley causal, las reglas sociales establecen al mismo tiempo una regularidad y una norma valorativa de la conducta social. La regla o norma social implica la posibilidad de romper la regla. En caso de que el comportamiento no se ajuste a la regla, se comete un error, no se refuta la regla como podría suceder con las leyes explicativas.

En suma, la comprensión de la acción social, interpretar los posibles motivos de una acción, involucra según Peter Winch relacionarla con las reglas sociales pertinentes de la tradición y cultura específicas de la comunidad a las que pertenece el agente. Las reglas sociales como regularidades normativas e intersubjetivas constituyen el factor fundamental de la comprensión de la acción. Desde esta perspectiva hermenéutica, la comprensión de las acciones y la evaluación de su racionalidad se hacen desde un punto de vista interno de la comunidad de los agentes y no desde una perspectiva externa.

La tesis de Winch sobre el carácter exclusivamente comprensivo de las ciencias sociales fue cuestionada por Alasdair MacIntyre en un artículo titulado de la misma manera que el libro de Winch, «La idea de una ciencia social», publicado a mediados de los años sesenta (cf. MacIntyre, 1976). En su crítica a Winch, MacIntyre recurre a Malinowsky y a Marx para marcar una distinción fundamental entre las acciones que se realizan con base en ciertos motivos y reglas de los

5. Cf. Weber (1988, 99-110).

cuales el agente puede ser consciente y las que están determinadas por causas diferentes a las creencias, motivos y reglas que el agente podría evocar. MacIntyre considera que esta distinción «nos da derecho a cuestionar con escepticismo la afirmación de Winch de que la comprensión en términos de seguimiento de una regla y en términos de explicaciones causales se excluyen mutuamente» (*ibid.*, 35). Además, MacIntyre señala que recurrir a explicaciones causales en los casos en que la comprensión con base en motivos y reglas asumidas por el agente es inoperante permite dar cuenta y criticar los fenómenos ideológicos de falsa conciencia que en toda sociedad ocurren. MacIntyre afirma que «el hacer esta diferenciación es esencial para las nociones de ideología y de falsa conciencia, nociones que son sumamente importantes para algunos científicos sociales marxistas y no marxistas» (*ibid.*, 36). De otra manera, si se excluye la explicación causal, como pretende Winch, la mera comprensión social perdería su capacidad crítica y se limitaría a reproducir las creencias, reglas y formas de vida establecidas.

Así pues, al introducir de esta manera la noción de ideología como falsa conciencia, MacIntyre rompe radicalmente con la tesis central de Winch de que la acción humana está siempre gobernada por reglas que han sido aprendidas por el agente y que constituyen la base de su racionalidad. Además de las acciones gobernadas por reglas aprendidas y que eventualmente el mismo agente podría explicitar o ser consciente de ellas, existen acciones causadas por ciertos mecanismos, estructuras o leyes de las que no es normalmente consciente. Por lo tanto, se requiere de un punto de vista externo que muestre la relación causal entre esos mecanismos sociales y el comportamiento del agente. En este sentido la explicación causal nomológica no sólo es complementaria de la comprensión, sino también tiene una jerarquía mayor, ya que descubre causas profundas en la interacción social y permite a los agentes cuestionar creencias falsas respecto a su propio compartimiento. Por esta razón, la explicación causal tiene un mayor potencial crítico que la comprensión en función de reglas aprendidas por el agente. Apoyándose en estos argumentos, MacIntyre concluye que la virtud fundamental del libro de Winch es, al mismo tiempo, su defecto principal; esto es, si bien Winch está en lo correcto al reconocer la relevancia de la comprensión de la acción desde el punto de vista del sujeto, se equivoca al pensar que esto es suficiente; tan sólo es una etapa necesaria y preparatoria para la explicación:

> El valor positivo del libro de Winch estriba, en parte, en ser un correctivo de la posición de Durkheim a la cual castiga con justicia.

> Pero es más que un correctivo, pues lo que Winch caracteriza como la tarea total de las ciencias sociales es, en realidad, el verdadero punto de partida de las mismas. A menos que comencemos por una caracterización de una sociedad en sus propios términos, no podemos identificar el objeto que requiere explicación. La atención a las intenciones, motivaciones y razones, debe preceder a la atención a las causas; la descripción en términos de los conceptos y creencias del sujeto, debe preceder a la descripción según nuestros conceptos y creencias (*ibid*., 43–44).

En la segunda parte de su artículo «Understanding a Primitive Society», Peter Winch (1994) responde a las críticas de MacIntyre, y en especial a su tesis de que el conocimiento de las acciones sociales no debe limitarse a la comprensión con base en reglas propias de la comunidad del agente sino que debe también incluir una explicación causal de las acciones y una «crítica racional», desde los criterios científicos del intérprete, de las creencias, reglas y criterios que rigen el comportamiento de los miembros de la comunidad bajo estudio (*ibid*., 59). Es precisamente la crítica externa a la racionalidad de los criterios y normas, y, en última instancia, de las acciones mismas, lo que a juicio de Winch resulta inaceptable: «si nuestro concepto de racionalidad difiere del de otro, entonces carece de sentido decir que a ese otro algo le resulta no racional en nuestro sentido» (*ibid*., 62). Para utilizar la expresión kuhniana, se trata de criterios de racionalidad inconmensurables que no permiten una evaluación de uno por encima de otro, a menos que se adopte una posición etnocéntrica de superioridad de nuestros estándares sobre los criterios de los sujetos que estamos estudiando.

Así pues, Winch rechaza la tesis de MacIntyre de que la ciencia social debe criticar, desde los conceptos del propio científico social, los estándares, normas y formas de vida de la comunidad bajo estudio[6]. Pero este rechazo a la evaluación y crítica externa no implica de manera alguna que una determinada comunidad no pueda evaluar, cuestionar y transformar sus propias normas y criterios de racionalidad. Winch distingue dos mecanismos por medio de los cuales esto puede ocurrir. Uno de ellos es a través de la adecuación y cambio de las reglas a nuevas situaciones que enfrentan los miembros de la comunidad. Se trata de un cambio internamente propiciado, de manera análoga a lo que sucede en los cambios de reglas gramatica-

6. Una tesis semejante sostenida por Habermas la rechaza Gadamer considerando que esta evaluación racional del experto o del científico involucra entronizar la figura del ingeniero social (cf. Gadamer, 1994a, 264).

les que se transforman a través del uso del lenguaje que esas mismas reglas regulan (*ibid*., 61). El otro mecanismo es más importante y se genera por el encuentro o contacto entre culturas con distintas normas y estándares.

> Lo que podemos aprender al estudiar otras culturas no son sólo posibilidades de maneras diferentes de hacer las cosas, otras técnicas. Aún más importante es que podemos aprender diferentes posibilidades de hallar sentido a la vida humana, diferentes ideas acerca de la posible importancia que el llevar a cabo ciertas actividades pueda tener para un hombre que trata de contemplar el sentido de su vida como un todo (*ibid*., 77).

Al comprender una cultura ajena en sus propios términos, tenemos la posibilidad de confrontar presupuestos, creencias y estándares de nuestra propia cultura y, de esta manera, reflexionar crítica y racionalmente sobre ellos. De hecho, esta confrontación implica ya un punto de vista «externo» al nuestro, esto es, un punto de vista desde aquello que hemos aprendido de las culturas ajenas. Pero el punto central de Winch es que esta confrontación entre culturas o tradiciones distintas no constituye una evaluación crítica de esas otras culturas sino una evaluación crítica de nuestra propia cultura o tradición. Como resultado de esta confrontación evaluativa es posible que concluyamos que nuestros estándares son preferibles, más adecuados, más racionales que los ajenos que hemos comprendido; o bien, por el contrario, que aquellos son más adecuados y, por ende, necesitamos reemplazar los propios. En todo caso, «estudiar seriamente otro modo de vida es necesariamente buscar la ampliación del nuestro» (*ibid*., 65).

En suma, MacIntyre otorga una prioridad epistémica, moral y política a las explicaciones con base en leyes causales que la teoría social (el materialismo histórico) puede realizar y que implican conceptos, hipótesis y métodos externos y desconocidos a los agentes de la comunidad bajo estudio. La comprensión que los agentes hacen de sus propias acciones constituye una interpretación hipotética y preliminar que requiere de la revisión crítica de la teoría social. Los conceptos científicos son epistémicamente superiores y por ende tienen prioridad en términos de crítica ideológica, de formación de conciencia social, sobre las concepciones del mundo, prácticas e instituciones en que viven los hombres de carne y hueso. Por el contrario, para Winch la autonomía epistémica, ética e ideológica es fundamental y la imposición de conceptos, leyes y criterios externos para juzgar y evaluar la calidad de las creencias, prácticas e instituciones de una comunidad diferente no se justifica de modo alguno. En realidad, tal

pretensión de superioridad es en principio etnocéntrica. La crítica de la forma de vida de un pueblo tiene que ser un proceso eminentemente dialógico y reflexivo, pues no hay prioridad crítica de la ciencia respecto al conocimiento tradicional de una comunidad que tenga que obedecer y acatar las recomendaciones o dictados científicos para guiar su vida social. En todo caso la función crítica se realiza sobre los estándares y formas de vida de la comunidad del científico que busca comprender otras formas sociales de vida y no sobre esas formas de vida ajenas. Así pues, la crítica racional que la ciencia social puede proveer es ante todo un «aprender de» otras culturas y no tanto ilustrar o juzgar las creencias y formas de vida de esas otras culturas[7].

Como puede observarse, MacIntyre está más de acuerdo con Neurath y Winch que con Weber. Como veremos a continuación, en las controversias entre Gadamer y Habermas se vuelven a manifestar estas dos posiciones encontradas.

4. CONTROVERSIA ENTRE GADAMER Y HABERMAS

La controversia entre Gadamer y Habermas surge a raíz de la publicación del libro principal de Gadamer *Verdad y método* y se centra en el concepto de tradición que ahí se propone. En contra de la Ilustración y del Romanticismo, Gadamer defiende el carácter racional de las tradiciones:

> No creo, sin embargo, que entre tradición y razón haya que suponer una oposición tan incondicional e irreductible [...] Aun la tradición más auténtica y venerable no se realiza, naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo ya está dado, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada. La tradición es esencialmente conservación... la conservación es un acto de la razón, aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí (Gadamer, 1977, 349).

Y, especialmente en oposición a la Ilustración, el carácter tradicional de toda racionalidad: «[...] la idea de una razón absoluta no es una posibilidad de la humanidad histórica. Para nosotros, la razón sólo existe como real e histórica, esto es, la razón no es dueña de sí misma sino que está siempre referida a lo largo en lo cual se ejerce» (*ibid.*, 343).

7. Esta conclusión de Peter Winch la adoptará y desarrollará el mismo MacIntyre en obras posteriores (cf. MacIntyre, 1988).

Para Gadamer, la tradición, aunque es fundamentalmente conservación de lo dado, no excluye el cambio y la transformación. Lo transmitido por la tradición puede ser cuestionado, corregido y suplantado. Recíprocamente, «en los tiempos revolucionarios, en medio del aparente cambio de todas las cosas se conserva mucho más legado antiguo de lo que nadie creería, integrándose como lo nuevo en una nueva forma de validez» (*ibid*., 350). De esta manera conservación y cambio se integran en el movimiento de la tradición.

Gadamer también se opone a la idea de que las tradiciones son monolíticas y unívocas. Por el contrario, la esencia de la tradición «es siempre una pluralidad de voces en las cuales resuena el pasado» (*ibid.,* 353). Esta idea de las múltiples voces de la tradición sugiere que, lejos de ser un objeto, la tradición se asemeja a un interlocutor que únicamente puede hacerse presente si el intérprete está dispuesto a escuchar.

> La tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es lenguaje, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú. El tú no es objeto, sino que se comporta respecto a objetos [...] la tradición es un verdadero compañero de comunicación al que estamos vinculados como lo está el yo al tú (*ibid.*, 434).

Este traer al presente las voces del pasado que se trasmiten en la tradición es para Gadamer una *fusión* de horizontes hermenéuticos: el horizonte del pasado que la tradición trasmite y el del presente, definido por los prejuicios propios de la situación hermenéutica del intérprete. Si bien los prejuicios condicionan la comprensión de la tradición, el diálogo que se establece, si se trata de un auténtico diálogo, pone en juego los prejuicios que el intérprete había heredado, posibilitando su cuestionamiento y crítica, sea para reafirmarlos o para rechazarlos.

> [...] una situación hermenéutica está determinada por los prejuicios que nosotros aportamos. Estos forman así el horizonte de un presente, pues representan aquello más allá de lo cual ya no se alcanza a ver... el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos [...] *Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos «horizontes existentes para sí mismo»* (*ibid*., 376-377).

La comprensión no es sólo la interpretación del pasado sino también el proceso mismo a través del cual la tradición se trasmite y evoluciona históricamente. Junto con la tradición el intérprete cambia su situación y horizonte hermenéuticos, adquiriendo así una mejor posición para desarrollar sus interpretaciones y contribuir así al progreso de la tradición misma.

En «Revisión de *Verdad y método*» Habermas considera que la concepción gadameriana del desarrollo progresivo de la tradición a través de la reflexión hermenéutica representa un avance importante respecto a la concepción de Wittgenstein del lenguaje y la comunicación. La aportación gadameriana consiste precisamente en superar la concepción localista y culturalmente cerrada de los juegos lingüísticos y sus correspondientes formas de vida social que, según Habermas, Wittgenstein sostenía. También acepta Habermas que el concepto de tradición gadameriano representa una acertada crítica al objetivismo y racionalismo cientificista.

Sin embargo, Habermas considera que la concepción hermenéutica de Gadamer tiene fuertes limitantes. Una de ellas es el énfasis de Gadamer en la autoridad de los prejuicios que se reconoce y refuerza en el movimiento de la tradición. Tal autoridad constituye una protección ilegítima a los prejuicios respecto a la función crítica del propio criterio de la reflexión. En este sentido, «el prejuicio de Gadamer a favor de los derechos de los prejuicios certificados por tradición niega el poder de la reflexión de ser capaz de cuestionar y rechazar las pretensiones de validez de la tradición» (Habermas, 1993b, 237). A diferencia de Gadamer, Habermas hace mayor hincapié en la función crítica de la reflexión hermenéutica que en su función legitimadora, asociando lo racional no al reconocimiento de la autoridad de los prejuicios sino, por el contrario, al cuestionamiento y rechazo de esa autoridad (Habermas, 1993a, 304).

Otra crítica importante es la de que Gadamer olvida que el lenguaje no sólo tiene una función comunicativa, sino también puede ser un mecanismo que impida la comunicación y reduzca y afiance inconscientemente relaciones de dominación. En este sentido, Habermas hace propia la afirmación de Wellmer de que «la pretensión de universalidad del enfoque hermenéutico sólo puede mantenerse si se parte de que la tradición como lugar de verdad posible y de acuerdo fáctico es también el lugar de la no verdad fáctica y de la perpetuación del poder» (*ibid.*, 301). Habermas argumenta que en el propio lenguaje natural de la tradición es imposible descubrir y desarticular los mecanismos de distorsión sistemática de la comunicación que frecuentemente ocurren tanto a nivel personal en patologías neuró-

ticas o a nivel social y colectivo en las ideologías; entidades como formas falsas de conciencia social sirven para preservar relaciones de dominación. Según Habermas se requiere de un criterio que no tiene la hermenéutica para poder discriminar cuándo se está ante un prejuicio verdadero y cuándo ante uno falso encubierto por un mecanismo distorsionante. Por ello, para Habermas, es necesario recurrir a «teorías críticas» como el psicoanálisis o el materialismo histórico que, gracias a su fuerza explicativa (jerarquía epistémica), pueden descubrir tales mecanismos y desarticularlos a fin de que la reflexión hermenéutica pueda realizar su trabajo adecuadamente.

> La hermenéutica nos ha enseñado que mientras moramos en un lenguaje natural, siempre somos participantes y no podemos rebasar el papel de participante reflexivo. Por tanto no disponemos de ningún criterio general que nos permita constatar cuándo somos prisioneros de la falsa conciencia, de un entendimiento pseudonormal, teniendo por dificultades aclarar simplemente en términos hermenéuticos algo que en realidad necesitaría de una explicación sistemática (Habermas, 1993b, 287).

Así, la hermenéutica en tanto reflexión del participante no tiene suficiente objetividad y por ende carece de fuerza emancipadora, volviéndose dependiente de teorías sistemáticas que explican desde afuera de la tradición el comportamiento y las creencias de las personas inmersas en ella.

En su respuesta a Habermas, Gadamer señala que la reflexión hermenéutica sí toma en cuenta los factores de poder y puede efectivamente propiciar la emancipación de relaciones de dominación: «Resulta objetivamente absurdo, desde la problemática hermenéutica, que los factores reales de trabajo y poder hayan de quedar fuera de sus fronteras» (Gadamer, 1994b, 234). Sin embargo, reconoce que «la reflexión hermenéutica se limita a abrir posibilidades de conocimiento que sin ella no percibirían, no ofrece un criterio de verdad» (Gadamer, 1994a, 254). Pero Gadamer no considera que esta limitación de la hermenéutica filosófica sea una deficiencia superable. Por el contrario, afirma que todo criterio universal de verdad o teoría general de la racionalidad que se postule por encima de los consensos que acontecen en el trabajo de la tradición son sospechosos de ser «autoritarios» y carecer de legítima y reconocida autoridad. Una teoría de la hermenéutica profunda, en cambio, que debe justificar la reflexión de una crítica social emancipatoria o que espera de una teoría general del lenguaje natural poder «derivar el principio de discurso racional como regulativo necesario de todo discurso real, por distor-

sionado que sea», implica forzosamente el rol de ingeniero social que actúa sin dejar opción. Esto otorgaría al ingeniero social, como poseedor de los recursos publicitarios y de la verdad por él pretendida, el poder de un monopolio de la opinión pública (*ibid.*, 264).

Así pues, el dilema al que conduce esta controversia es entre teorías universalistas que proporcionan criterios confiables de racionalidad, pero que entrañan un monopolio de la pretensión de verdad por encima del diálogo y establecimiento de consensos, por una parte, y la incertidumbre de las decisiones y consensos, desprovistos de criterios y principios universales, siempre sujetos a revisión y crítica, por la otra. Gadamer elige la segunda alternativa en función de las implicaciones políticas que tiene el hecho de aceptar como epistémica y políticamente superiores las explicaciones de teorías monológicas ajenas al diálogo y a la propia tradición.

5. CONCLUSIONES

El concepto de «espacio controversial» nos ha permitido interpretar las dinámicas que se generan a partir de la confrontación entre tres diferentes perspectivas hermenéuticas y sus correspondientes críticas. En las tres controversias que hemos analizado, con diferentes matices y argumentos, podemos observar que los debates entre las diferentes posturas cambian su foco de atención de cuestiones semánticas, metodológicas y epistémicas a problemas de la significación ética y política de la explicación nomológica y de la comprensión hermenéutica. Como podemos observar, no se trata sólo de determinar si la explicación nomológica es un objetivo epistémico y una metodología excluyente con respecto a la interpretación y a la comprensión; Weber, Popper, MacIntyre, Apel, Habermas, Wellmer y muchos más reconocen la compatibilidad y aun la complementariedad entre explicación y comprensión en las ciencias sociales. El problema de fondo que se plantea en estas polémicas es en torno a la jerarquía epistémica, ética y política de la explicación y la comprensión, así como del conocimiento científico en relación con los conocimientos involucrados en las prácticas, acciones e instituciones tradicionales propios de las sociedades bajo estudio. La refocalización consiste fundamentalmente aquí en que los presupuestos éticos y políticos que no estaban en el centro del debate paulatinamente ganan terreno hasta ubicarse en el centro de atención de los diferentes argumentos. Considero que este movimiento de refocalización constituye un progreso filosófico, pues lo que antes se asumía sin

duda ni cuestionamiento alguno ahora requiere de una discusión y argumentación explícita.

Como podemos observar, los autores más comprometidos con una perspectiva hermenéutica se oponen rotundamente a la jerarquía epistémica de la explicación teórica, y sobre todo a su superioridad crítica en el plano ideológico por diferentes razones. En el plano epistémico, Weber y Winch consideran que la naturaleza propia de las acciones sociales de tener significado obliga a que el fin epistémico fundamental y específico sea la interpretación de tal significado y, por lo tanto, la metodología debe ser eminentemente comprensiva. Por ello es un despropósito buscar subsumir el acontecer social e histórico en leyes generales, cuando lo que más interesa en las ciencias de la cultura es el significado específico de las acciones y procesos.

Pero más allá de estas discusiones epistémicas y metodológicas, el argumento de mayor peso de Weber, Winch y Gadamer es en contra de que las explicaciones nomológicas, gracias a la supuesta superioridad epistémica de las teorías sobre las interpretaciones, tienen un mayor potencial crítico y emancipador. Y aquí los argumentos son fundamentalmente de carácter ético y político a favor de una defensa de la autonomía cultural y política de cada comunidad, de cada pueblo y en última instancia, de cada persona. Como señala Gadamer, la propuesta de la superioridad de la teoría crítica que hace Habermas implica introducir la figura del ingeniero social, del experto, que es expresión clara de una visión cientificista que tanto critica el propio Habermas. Apostar a la capacidad reflexiva y autocrítica de cada comunidad quizás pueda ser epistemológicamente más incierto, pero es política y moralmente más prudente.

Lo que más preocupa a los hermeneutas Weber, Winch y Gadamer es el peligro de que la supuesta superioridad epistémica de la ciencia teórica y sus aplicaciones tecnológicas se conviertan en un mecanismo de dominación que asfixie la libertad personal y política, como de hecho lo denunció Michael Oakshott en su brillante ensayo «Racionalismo en política» que tanto inquietó a Karl R. Popper[8], y que cuestionó el propio Habermas en su crítica al «cientificismo». Al respecto es importante anotar que tanto MacIntyre como Habermas aprendieron mucho de sus discusiones con Winch y Gadamer y se volvieron mucho más sensibles a los puntos de vista hermenéuticos de sus opositores, sobre todo en el caso de MacIntyre, quien veinte años después, en 1988, publicó el interesante libro *Whose justice? Which rationality?* en el que asume muchas de las tesis de Peter Winch.

8. Cf. Popper (1979).

En todo caso, lo que me parece claro es que la discusión filosófica acerca de la explicación y la comprensión y, en términos más generales, de los enfoques naturalistas y hermenéuticos, no se reducen a temas epistémicos y metodológicos, sino que introducen al mismo nivel de importancia consideraciones en torno a valores éticos y políticos, ya no como «motivos auxiliares», como audazmente lo proponía Neurath a principios del siglo pasado, sino como criterios tan importantes como los epistemológicos y metodológicos.

En todo caso, la discusión acerca de si es posible o no concebir un sólo modelo de cientificidad común a las ciencias naturales y sociales se debe plantear desde una perspectiva axiológica pluralista que incluya criterios conceptuales, epistémicos, metodológicos, metafísicos, éticos y políticos en un mismo nivel de importancia. Considero que esta refocalización constituye una ampliación de los horizontes y problemas de la filosofía de las ciencias sociales que conlleva un cambio sustantivo de nuestros conceptos de racionalidad que ya no pueden elucidarse sin introducir discusiones de naturaleza ética y política, a la par que las cuestiones semánticas y metodológicas. En este sentido, como bien lo señala Nudler, la refocalización implica no sólo «una introducción de conceptos nuevos» sino también «una resignificación de conceptos ya disponibles» (Nudler, *op. cit.*, 13). Si la justificación racional del conocimiento sigue siendo un tema central en la filosofía de la ciencia, entonces, ante la resignificación ética y política de la racionalidad, resulta indispensable impulsar una filosofía moral y política de las ciencias para el tratamiento adecuado de los nuevos problemas «refocalizados».

Pero además, me parece que esta refocalización de la filosofía de las ciencias sociales también puede orientar al desarrollo de las mismas ciencias sociales y no sólo de su filosofía. Esta reorientación pluralista de la filosofía de las ciencias sociales es especialmente urgente en el contexto actual de nuestras naciones y estados que confrontan las demandas de los movimientos multiculturales. En el caso de Latinoamérica el etnocentrismo tiene un fuerte componente cientificista que ha sido utilizado para justificar el desconocimiento de las demandas de autonomía de los pueblos indígenas. En general, las ciencias sociales, tanto las de orientación marxista como las de filiación liberal, no han contribuido a fortalecer la autonomía de los pueblos indígenas y a respaldar sus demandas multiculturalistas. A fin de cuentas, sigue prevaleciendo una jerarquía epistémica, ética y política del conocimiento científico sobre las creencias, prácticas, usos y costumbres de los pueblos indígenas. La consideración explícita de valores y criterios éticos y políticos puede contribuir a cuestionar la arrogan-

cia y el autoritarismo epistémico que ha caracterizado hasta ahora a las ciencias sociales y a la propia filosofía de las ciencias sociales.

BIBLIOGRAFÍA

Dascal, M. (1997), «Observaciones sobre la dinámica de las controversias», en A. Velasco (comp.), *Racionalidad y cambio científico*, UNAM/Paidós, México, 99-121.

Gadamer, H. G. (1977), *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca.

Gadamer, H. G. (1994a), «Réplica a hermenéutica y crítica de la Ideología», en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 243-265.

Gadamer, H. G. (1994b), «Retórica, hermenéutica y crítica de la Ideología», en *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 225-241.

Habermas, J. (1982), *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid.

Habermas, J. (1993a), *La lógica de las ciencias sociales*, Rei, México.

Habermas, J. (1993b), «La pretensión de universalidad de la hermenéutica», en Habermas (1993a), 81-306.

MacIntyre, A. (1976), «La idea de una ciencia social» [1967], en A. Ryan (comp.), *La filosofía de la explicación social*, FCE, México, 27-53.

MacIntyre, A. (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.

Neurath, O. (1982), «Sociología en Fisicalismo», en A. J. Ayer, *El positivismo lógico*, FCE, México, 287-322.

Neurath, O. (1983), «The Lost Wanderers of Descartes and the Auxiliary Motives» [1913], en R. P. Cohen y M. Neurath (eds.), *Otto Neurath: Philosophical Papers 1913-1946*, D. Reidel, Dordrecht, 1-12.

Nudler, Ó. (2004), «Hacia un modelo de cambio conceptual: Espacios controversiales y refocalización»: *Revista de Filosofía*, 29/2, 7-19.

Nudler, Ó. (2008), «Espacios controversiales e historia intelectual», en *La estructura de las revoluciones científicas y filosóficas*, Miño y Dávila, Buenos Aires/Madrid.

Popper, K. (1978), «La lógica de las ciencias sociales», en K. Popper *et al.*, *La lógica de las ciencias sociales*, Grijalbo, México, 9-27.

Popper, K. (1979), «Hacia una teoría racional de la tradición», en *El desarrollo del conocimiento científico*, Tecnos, Madrid, 142-159.

Ricoeur, P. (1985), «The Model of the Text», en *Hermeneutics and the Human Sciences,* Cambridge University Press, Cambridge, 197-221.

Von Wright, G. H. (1979), *Explicación y comprensión*, Alianza, Madrid.

Weber, M. (1973), «Objetividad en ciencia y política social», en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 39-101.

Weber, M. (1988), «The Concept of Following a Rule», en W. Runciman (ed.), *Max Weber. Selection in Translation*, MIT University Press, Cambridge, 99-110.

Winch, P. (1994), *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós, Barcelona.

EL GIRO GLOBALISTA DE LA FILOSOFÍA DE LA JUSTICIA

Juan Carlos Velasco

La filosofía política ha encontrado en la noción de justicia un inmenso campo de trabajo en el que se han centrado algunas de las contribuciones más fructíferas realizadas en esta disciplina desde que en 1971 John Rawls publicara su obra *A Theory of Justice*. Desde entonces han proliferado enfoques diversos que rivalizan por aportar una respuesta más ajustada a la cuestión, pero en su inmensa mayoría comparten con Rawls varios importantes supuestos: el ámbito de aplicación de la noción de justicia está limitado a asuntos susceptibles de valoración moral, esto es, acciones, decisiones, juicios, normas e instituciones sociales; las cuestiones de justicia social adquieren especial relevancia cuando surgen conflictos de intereses entre personas y grupos diferentes; y, por último, resulta posible alcanzar un acuerdo racional sobre la idea de justicia. Este último supuesto implica una clara apuesta por una visión cognitivista del problema. Aunque lejos de resultar unánime, el creciente acuerdo sobre este punto ha permitido que en las últimas tres décadas se dieran avances significativos sobre la cuestión. Atrás han quedado planteamientos que en su momento fueron sumamente influyentes en la filosofía del derecho, como el defendido, por ejemplo, por Hans Kelsen (1991 [1952]), quien argumentaba la inanidad de un discurso racional sobre la materia y preconizaba un planteamiento subjetivista y relativista como única salida válida, o por Alf Ross (1963 [1958]), quien abogaba por un enfoque emotivista e igualmente relativista del asunto. El hecho de que se hayan superado algunas posiciones meta-éticas fuertemente arraigadas hasta tiempos recientes no significa, sin embargo, que el debate sobre la justicia haya que darlo por concluido, sino más bien todo lo contrario. Y eso es así porque, en gran parte, dichos

progresos no se han sucedido como efectos de la mera disquisición conceptual dentro de los cultivadores de la filosofía política.

Las controversias teóricas en esta disciplina reflejan ahora, de un modo si cabe más patente que de ordinario, los debates políticos que se dan en la esfera pública, así como los intentos de traducir y procesar las distintas posiciones en fórmulas filosóficas. Ciertas aportaciones significativas deben ser entendidas, en gran medida, como respuestas elaboradas desde la academia a desafíos que previamente se habían hecho presentes en los debates públicos: cuestiones como el multiculturalismo, las demandas feministas, el impacto del cambio climático, las desigualdades entre las diferentes partes del planeta, por citar tan sólo cuatro asuntos relevantes, han servido para redefinir y aquilatar cuestiones que habían sido presentadas por los teóricos en términos excesivamente abstractos. Determinados cambios tienen, por supuesto, también una explicación contextual e histórica: una vez concluida la guerra fría y el enfrentamiento bipolar, que servían de escenario único a cualquier discusión sobre cuestiones de alcance planetario, ya no existían más motivos de peso para seguir soslayando cuestiones tan acuciantes como, por ejemplo, la pobreza o la crisis medioambiental. Es en este nuevo marco donde el establecimiento de un orden mundial justo se erige en tema prioritario (cf. Thompson, 1992).

A lo largo de este artículo se dará cuenta precisamente de los impulsos que en las últimas tres décadas se han registrado para construir en términos filosóficos el enfoque global de la justicia social. De manera simultánea y en estrecha conexión, la extensión del debate acerca de la globalización —la creciente interrelación entre las distintas partes del planeta impulsada, en gran medida, por los continuos avances tecnológicos— ha conducido a la filosofía política contemporánea a tener que reconsiderar y reexaminar sus propios fundamentos y postulados. En particular, la reflexión sobre la justicia distributiva se centró primordialmente, siguiendo la estela de Rawls, en la consideración de los principios que han de regir la organización interna de las diferentes sociedades políticamente constituidas a lo largo del planeta. Fue apenas en la última década del siglo XX cuando esta reflexión rebasó los limitados márgenes impuestos por las fronteras territoriales y pasó a referirse expresamente al mundo en su conjunto. De este modo, la filosofía política se ha visto abocada a superar el planteamiento centrado en los límites del Estado territorial moderno (que, para abreviar, se denominará enfoque *estadocéntrico*) del que adolecía la reflexión tradicional sobre la justicia. Este desbordamiento del marco tradicional de la concepción de la

justicia no ha sido, sin embargo, el único llevado a cabo, pues en las últimas décadas se han ido abriendo paso —con una fuerza argumentativa sorprendente— ámbitos enteros de problemas que han sido tematizados igualmente como nuevas cuestiones de justicia, entre las que destacan los configurados por las relaciones entre las diferentes generaciones de miembros de una misma sociedad —la justicia intergeneracional— y por las relaciones con los animales no humanos —la justicia entre especies animales— (cf. Barry, 1995, cap. 5; Lora, 2003; Nussbaum, 2007). La filosofía práctica más reciente ha realizado importantes esfuerzos por ampliar sus propias lindes, extender las fronteras de la justicia más allá de su terreno tradicional y ensanchar así su propio universo de discurso. En realidad, estas significativas ampliaciones del espacio de lo pertinente para la reflexión ética y jurídico-política no deberían sorprender a nadie que esté al tanto del desarrollo histórico de la conciencia moral de la humanidad: mientras que en épocas no tan remotas eran muchos los tipos de personas que quedaban fuera del espacio mismo de la ética y del derecho (los esclavos, las mujeres, los extranjeros, los enfermos mentales, y un desgraciadamente largo etcétera), hoy resultaría completamente inaceptable su exclusión de dicho espacio.

1. LOS LÍMITES DE LA CONCEPCIÓN TRADICIONAL DE LA JUSTICIA

La justicia no es, por supuesto, una cuestión que haya sido descubierta por la filosofía contemporánea (cf. Horn y Scarano, 2002). Dado que la justicia constituye desde el origen de la filosofía una de sus principales objetos de ocupación, sería más adecuado hablar de redescubrimiento o, mejor aún, de una profunda reconsideración, a la hora de intentar describir la singularidad de la aproximación contemporánea al tema. Así, ya en la *República*, la reflexión sobre la esencia de la justicia constituía para Platón el punto de partida de toda su filosofía política. A partir de entonces, la noción tradicional de justicia admite al menos dos acepciones básicas, que Aristóteles —siguiendo en esto de cerca a su maestro— diferenció con toda nitidez (p. ej., en el libro V de su *Ética nicomáquea*): la justicia como virtud moral y la justicia como cualidad del orden social (la denominada justicia política), esto es, como atributo del individuo y como característica de la comunidad política. Aparte quedaría una tercera acepción, según la cual la justicia se entendería como legalidad, esto es, como virtud interna al orden jurídico y, en consecuencia, reduciéndola así a la observancia de las normas legales (cf. Hierro, 2002, 14). Esta

última opción, con numerosos partidarios entre los cultivadores de la teoría y la filosofía del derecho, puede ser reconducida, sin embargo, a una variante institucionalizada de la justicia como cualidad del orden socio-político. En cualquier caso, la filosofía contemporánea ha primado el segundo enfoque. Ahí están las significativas palabras de uno de los mayores teóricos del derecho del siglo XX: «La justicia es en primer lugar una cualidad posible, pero no necesaria, de un orden social que regula las relaciones mutuas entre los hombres. Sólo secundariamente es una virtud humana, ya que un hombre es justo si su conducta se adecua a las normas de un orden social supuestamente justo» (Kelsen, 1991, 35-36). Lo cierto, sin embargo, es que ambos sentidos del término son autónomos y diferenciados, pues la mera adicción de sujetos justos no da lugar automáticamente a un orden social justo. Una sociedad justa no es simplemente aquella cuyos miembros actúan individualmente de un modo justo.

La reflexión en torno a la justicia representa el núcleo de la filosofía práctica y, más en concreto, de la filosofía política. Mientras que en su acepción más común el término *justicia* suele denotar el trato moralmente apropiado y, en particular, equitativo e imparcial, de personas y grupos, en esta rama de la filosofía se hace uso de ella para buscar comprender el sentido y la justificación de las prácticas e instituciones políticas (cf. Höffe, 2003, 43-94). De hecho, en la filosofía contemporánea se usa de manera predominante en la valoración de las instituciones sociales, entendidas como aquellas prácticas o reglas que rigen las interacciones entre los agentes colectivos e individuales, así como en lo relativo al acceso a los recursos y bienes públicos. Si el conjunto de las instituciones fundamentales de un sistema social conforman, según afirma Rawls en las primeras páginas de su obra fundamental, la estructura básica de la sociedad, el objeto de una teoría de la justicia no sería otro que la evaluación moral o normativa de dicha estructura. Según el ya famoso *dictum* rawlsiano, la justicia es «la primera virtud de las instituciones sociales» (Rawls, 1979, 19) y como tal ha de prevalecer sobre cualquier otro atributo de la organización social, sea la eficacia o sea la estabilidad. En general, el debate teórico contemporáneo sobre la cuestión tiene como trasfondo esta aseveración, así como la afirmación de la centralidad de la justicia distributiva como núcleo de la noción de justicia. En la estela de Rawls se han situado significativos autores, que matizando sus presupuestos teóricos, han elaborado teorías de la justicia de corte igualmente procedimental (entre otros muchos: Ackerman, 1993; Nagel, 1996; Barry, 1997).

El problema central que afronta la concepción tradicional de la justicia es el reparto de las cargas y ventajas sociales y, particularmen-

te, la distribución de bienes de los que existe una provisión limitada. O, dicho de otro modo, la justicia apenas tiene aplicación directa en aquellas cuestiones en las que no están planteados conflictos de intereses como producto de la competencia por bienes cuya disponibilidad es limitada o escasa. Como diría David Hume (1993 [1751], 47-72) siguiendo una intuición que se remonta hasta el propio Aristóteles, la cuestión de la justicia adquiere especial sentido cuando se dan cita ciertas «circunstancias», en particular, las dos siguientes: moderada escasez de recursos y limitado altruismo entre los individuos. En estas condiciones, la justicia se plantea como justicia distributiva y su objeto sería regular la repartición de bienes y servicios, así como corregir las posibles desigualdades que vician tal repartición. De esta manera, la atención se focaliza de manera preferencial sobre los procesos de explotación y exclusión socioeconómica; y, en consecuencia, se dejan al margen los procesos de formación y afirmación de la identidad etnocultural; o dicho de otro modo, se primaría la noción de justicia como (re-)distribución en detrimento de la idea de justicia como reconocimiento (cf. Fraser y Honneth, 2006). En cuanto a los modos de materializar las exigencias de la justicia entendida de manera distributiva, las respuestas divergen bastante entre sí.

Las diversas concepciones de la justicia se configuran como diferentes conjuntos de principios que pueden invocarse para asignar derechos y deberes, así como beneficios y cargas entre los miembros de una determinada sociedad. Pese a las considerables divergencias que pueden apreciarse a la hora de concretar los distintos principios, las principales teorías rivales que aglutinaron al final del siglo XX el intenso debate sobre la cuestión podrían ser reunidas en dos grupos: la justicia como ventaja mutua y la justicia como imparcialidad (cf. Barry, 1995). Rawls se inclina, más bien, por la segunda opción, y así también su legión de seguidores, en clara consonancia con las intuiciones kantianas que inspiran su teoría (aunque aderezadas con otros relevantes elementos provenientes de la tradición contractualista). En todo caso, un cometido fundamental de la justicia política consiste en afirmar un esquema básico de cooperación social. Ese esquema básico —y eso es algo en lo que coincidirían plenamente ambos enfoques— implica sólo y exclusivamente a todos aquellos que se ubican y comparten un espacio común de actividad. Debido a consideraciones de este tenor, el alcance de las exigencias de justicia se ha restringido tradicionalmente a aquellas sociedades ya constituidas y, en la época moderna, particularmente a los Estados, dentro de los cuales se establecen los términos que regulan la cooperación social. El Estado territorial se torna así en la unidad idónea para con-

cebir y administrar justicia; por su parte, sus ciudadanos se convierten en los agentes adecuados para discutir sobre ella, pues la justicia concierne precisamente a las relaciones entre conciudadanos. Todo este imaginario político básico se vio sin duda reforzado con la hegemonía del marco geopolítico westfaliano a partir del siglo XVII y hasta fechas bien recientes (cf. Fraser, 2008, 31-64). Éste es el marco en el que se inserta también Rawls. De hecho, toda su teoría parte de un presupuesto en nada irrelevante y que, sin embargo, no queda adecuadamente justificado, a saber: la idea de que la justicia encuentra su campo de acción válido dentro de sociedades organizadas estatalmente. Cada una de ellas son tomadas como «un sistema cerrado aislado de las demás sociedades» (Rawls, 1979, 25). Con ello se da carta de naturaleza al Estado territorial moderno, esto es, a aquella entidad política que ejerce el poder soberano sobre un determinado territorio definido por fronteras reconocidas internacionalmente. Pese a la relevancia que de este modo se concede a las fronteras, no es posible encontrar en Rawls argumento alguno que la acredite ni reflexión alguna sobre las implicaciones morales y políticas resultantes.

Este enfoque estadocéntrico disfruta ciertamente de una milenaria tradición filosófica, que cabe remontar hasta Platón. Aunque en defensa del autor de la *República* cabría aducir que en la época en la que le tocó vivir y pensar «nadie cuestionaba seriamente la idea de que los límites de la justicia eran los límites del Estado» (Barry, 1995, 20). En aquellos tiempos, y probablemente hasta hace apenas un par de siglos, este planteamiento podría parecer justificado, pues las distancias entre los continentes, entre los países e incluso entre las regiones constitutivas de los mismos eran obstáculos insalvables para la mayoría de los humanos. Sin embargo, hoy, con los avances tecnológicos, no existe distancia que suponga un obstáculo insuperable ni para comunicarse ni para comerciar, ni tampoco, por cierto, para ayudar o para dañar a los demás congéneres. Las oscilaciones, sacudidas y sobresaltos en una parte del planeta se propagan con enorme presteza. La globalización implica la integración de contextos de actividades y experiencias más allá de las fronteras de los Estados nacionales hasta alcanzar a partes o al conjunto del planeta. Pese al cambio de las circunstancias materiales, la reflexión filosófica contemporánea sobre la noción de justicia sigue girando en gran medida en torno a los criterios de distribución de los recursos sociales escasos dentro de una determinada sociedad y se identifica, por tanto, con la noción de justicia social, es decir, con la justicia interna a una sociedad. Las cuestiones centrales de la justicia atañen a personas que viven al mismo tiempo en la misma comunidad política. Es cier-

tamente en este espacio compartido donde pueden encontrar mejor fundamentación los argumentos y las intuiciones —como, p. ej., las invocaciones a la solidaridad social— que habitualmente se ponen en juego en las teorías de la justicia.

Aunque el ámbito de cuestiones sobre el que se aplica la noción de justicia se ha ampliado enormemente, pues se extiende tanto a los principios que determinan cómo deben organizarse las instituciones socio-políticas (aquello que Rawls denomina «fundamentos constitucionales») como a los criterios de distribución de los recursos sociales (aquello que el mismo autor denomina «justicia básica»), su marco geográfico de aplicación se ha mantenido en gran medida invariable. De este modo, una de las mayores limitaciones que presentan gran parte de las teorías hoy al uso, empezando por el paradigmático planteamiento de Rawls, estriba en que todos los argumentos acerca de los contenidos de la justicia son referidos exclusivamente a los estrechos confines de las sociedades consideradas como unidades aisladas. Las cuestiones de distribución más allá de estos márgenes ocupan, en todo caso, un papel marginal.

El ámbito de acción demarcado simbólica y administrativamente por las fronteras estatales se muestra sumamente angosto a la hora de abordar los problemas derivados de un mundo globalizado. Tomando como unidad básica al Estado-nación se torna enormemente difícil dar una respuesta adecuada a los problemas globales de la justicia, es decir, a las cuestiones de justicia derivadas de la desigualdad entre países ricos y países pobres, y, lo que es aún más importante, de la desigualdad entre seres humanos, con independencia de cuál sea el país en el que residan. Es una evidencia que muchas de las injustas desigualdades perceptibles en un mundo cada vez más globalizado responden a causas estructurales que no tienen carácter territorial localizado, de modo que el rechazo de la perspectiva tradicional y la creciente impugnación de los Estados territoriales como el marco político apropiado constituyen posiciones justificadas. Para afrontar estas cuestiones es preciso comenzar por valorar la compleja interdependencia entre los ciudadanos de los diferentes países, las obligaciones morales que tienen tanto los países como los individuos hacia otros países y la importancia de las entidades transnacionales para articular un escenario común en donde debatir e implementar soluciones. Por ejemplo, gracias en gran parte al movimiento ecológico, se ha llegado a una conciencia generalizada de que los problemas medioambientales cruzan inevitablemente las fronteras, además de trascender en sus efectos más allá de las generaciones presentes. Hay más que atisbos de que una conciencia semejante está formándose

actualmente con respecto a las causas que provocan y reproducen la pobreza en el mundo, expresión patente de un injusto reparto estructural de los bienes. Este ensanchamiento de la conciencia colectiva es requisito imprescindible para lograr ampliar —como ya nos instruyó David Hume— los límites de la justicia:

> Mas supongamos de nuevo que varias sociedades distintas entre sí mantienen una suerte de interrelación para su conveniencia y ventaja mutuas. En este caso, las fronteras de la justicia se agrandarán todavía más, en proporción a la amplitud de la visión que tengan los hombres y a la fuerza de sus mutuas conexiones. La historia, la experiencia y la razón nos instruyen suficientemente en este progreso natural de los sentimientos humanos y en el gradual ensanchamiento de nuestras consideraciones por la justicia, en la medida en que vayamos familiarizándonos con la vasta utilidad de esa virtud (Hume, 1993 [1751], 58).

La interrelación entre las distintas sociedades del planeta es hoy un hecho que va mucho más allá de lo anecdótico; su carácter más bien estructural debería propiciar, siguiendo a Hume, una ampliación de las fronteras de la justicia. Esta modificación puede introducirse movido por la expectativa de beneficio mutuo, que es, según este mismo autor, en donde se encuentra la clave de la emergencia y el mantenimiento de la virtud de la justicia. Pero la indagación de las motivaciones que conducen a ello acaso no sea la cuestión más relevante y, en definitiva, sea algo que incumbe dilucidar a cada uno de los sujetos morales. En todo caso, para ampliar el ámbito de la justicia no vale con limitarse simplemente a «aplicar las viejas teorías a un nuevo problema», como quien echa vino nuevo en odres viejos, sino que se requiere, más bien, «corregir la estructura teórica» heredada (Nussbaum, 2007, 21). Así, si el Estado nacional ha sido la unidad básica sobre la que han pivotado todas las grandes teorías occidentales de la justicia social, ahora se necesitarán nuevas estructuras para poder desarrollar un modelo teórico para un mundo justo en su totalidad: un modelo teórico en el que «los accidentes de nacimiento y origen nacional no viciaran desde el principio y en todos los sentidos las opciones vitales de las personas» (*ibid.*, 22).

2. ANTECEDENTES TEÓRICOS E IMPULSOS EXTRAACADÉMICOS DEL ENFOQUE GLOBALISTA DE LA JUSTICIA

La necesidad de abordar los desafíos impuestos por la justicia a nivel global ha impulsado a numerosos filósofos políticos a apartarse del

paradigma del Estado nacional autosuficiente y a reflexionar sobre el tipo de relaciones entre Estados que mejor pueda satisfacer las exigencias de esa dimensión de la justicia. En las dos últimas décadas se ha registrado, en efecto, un cambio de paradigma en la teoría de la justicia (Fraser, 2008, 61). No obstante, antes de continuar con los rasgos que caracterizarían este paradigma emergente, resulta conveniente recordar algunos antecedentes teóricos de una visión global de la justicia, antecedentes que pueden rastrearse en la propia historia del pensamiento político desde los inicios de la modernidad y que han dejado patentes huellas en los planteamientos contemporáneos.

La Escuela de Salamanca, con Francisco de Vitoria a la cabeza, emprendió una profunda labor de renovación de la tradición del derecho natural, que en el fondo supuso su práctica innovación. Esta invención de un nuevo planteamiento teórico-práctico, de una nueva teoría política, no nació de la nada, sino que requirió de un evento histórico tan terrible como fue la conquista y colonización de América, aquello que Bartolomé de Las Casas denominó «la destrucción de los indios». Esa noción ampliada de derecho natural moderno nació entre las dos orillas del Atlántico (cf. Gil, 1990; Beuchot, 1992; Pereña, 1992; Pérez Luño, 1992). La Escuela de Salamanca hizo gala de una enorme amplitud de miras, atendió sin tapujos todas las críticas de esas violencias inauditas y respondió a las mismas proponiendo una redefinición del concepto de humanidad, que le dotaba de un fuerte sesgo cosmopolita, desconocido desde los tiempos de los estoicos romanos y sus ideas sobre el universo como *civitas maxima* (desarrolladas, en especial, por Cicerón y Séneca). En su momento, para muchos sonaría revolucionaria la afirmación de que se era sujeto de derecho no por ser cristiano, sino por ser miembro del género humano y estar dotado de razón, prescindiendo de la ubicación o vinculación geográfica, político-social y religiosa. Lo decisivo no era ya pertenecer a una determinada religión, o participar en una historia particular o estar inserto en cualquier tradición local. Pese al estupor despertado, tanto Francisco de Vitoria (en sus dos relecciones *De indis*, 1538-1539), como Domigo de Soto y Bartolomé de las Casas concibieron la humanidad de modo universal (*sub specie orbis*), reflejando así sin restricciones mentales la totalidad de la experiencia del mundo conocido por ellos y que involucraba tanto al viejo mundo como al mundo recién «encontrado». El único criterio que contaba era, pues, la común pertenencia al género humano, la unidad de la naturaleza humana a lo largo de todo el planeta. Estos grandes maestros, junto a otros pensadores menos conocidos, se alzaron como voceros de los derechos de los indios y sus opiniones conmocionaron la

conciencia de su tiempo, hasta el punto que consiguieron abrir en la metrópoli un debate sobre la conquista de América inédito en otros imperios de la historia.

En significativa continuidad con los clásicos españoles del derecho natural y de gentes, autores como Hugo Grocio y Samuel Pufendorf insistieron en la necesidad de dotar de una amplitud planetaria a los fundamentos del orden jurídico-político, sistematizando numerosas aportaciones de la Escuela de Salamanca. En particular, en su obra *De iure belli ac pacis* (1625) Grocio articuló una argumentada defensa de la distribución equitativa entre todos los seres humanos del valor de la tierra como forma de dar adecuada concreción a una idea de justicia más abstracta: la tierra es la propiedad común de la especie humana y, por tanto, todos tienen derecho a disfrutar de los beneficios que produce. No son necesarias conexiones secundarias —trabajo, familia— para reclamar este derecho. Aunque esta línea fue proseguida por otros autores, es, sin duda, en Kant en quien culmina el enfoque más marcadamente universalista de la política (cf. Velasco, 1997). Su ensayo sobre *La paz perpetua* (1795) ocupa en la historia del pensamiento un lugar destacado entre las aportaciones con intencionalidad cosmopolita. En él, los derechos de ciudadanía universal y de visita a cualquier Estado se fundamentan en la «propiedad en común de la superficie de la tierra», de modo que nadie tiene «originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra» (Kant, 1985, 27). Este escrito ha ejercido una inmensa influencia y aún conserva hoy una indiscutible vigencia. Si bien es cierto que a lo largo del siglo XX las propuestas avanzadas en él no dejaron de ejercer una considerable fascinación teórica, llegando incluso a servir de inspiración primero a la Sociedad de Naciones y luego a las Naciones Unidas, justo a finales de ese siglo pensadores tan influyentes y diversos entre sí como John Rawls (2001), Jürgen Habermas (1999; 2006a; 2006b; 2009) o David Held (1997) volvieron a resaltar su valor para la formulación de nuevas bases normativas sobre las que asentar el orden internacional.

Algunas ideas de la tradición iusnaturalista moderna han sido recuperadas por autores contemporáneos. El caso paradigmático sería el de Martha Nussbaum, que retoma expresamente argumentos de Hugo Grocio con el fin de abogar por una justicia distributiva que vaya más allá de las fronteras estatales: «mi intención es revivir su enfoque basado en el derecho natural de los principios básicos de las relaciones internacionales» (Nussbaum, 2007, 53). Hace suya una idea fuerte de Grocio cuyo potencial heurístico para aproximarse a los problemas del mundo contemporáneo resulta evidente: ninguna

paz puede ser duradera si ignora la necesidad de una justa distribución económica. En sus críticas al contractualismo de Rawls, Nussbaum apela a la tradición protestante del derecho natural, de modo que deja a un lado toda la tradición católica e ignora, por tanto, las aportaciones de la Escuela de Salamanca a la instauración del derecho internacional moderno. Concibe la perspectiva inaugurada por el pensador holandés —refundar una moralidad mínima para poder discutir entre las naciones— de un modo liberal, en términos análogos a los que traza Rawls en su *Liberalismo político*. En realidad, la intuición de Nussbaum se limita a afirmar que se precisan ciertos principios morales como base para una vida en común en el conjunto del planeta, pues el interés nacional no puede ser asiento suficiente para las relaciones internacionales. Así, y en contraposición a la idea de positivistas como Hobbes de que el espacio internacional es un espacio dominado por la fuerza y el poder, concuerda de nuevo con Grocio en que, «aunque el espacio internacional es un espacio sin soberano, constituye una esfera moralmente ordenada donde las relaciones humanas vienen regidas por una serie de principios muy específicos» (*ibid.*, 54). En la medida en que este tipo de consideraciones resultan inconcebibles desde la perspectiva del positivismo jurídico, para poder darlas por buenas resulta necesario superar previamente los estrechos márgenes definidos por dicha corriente (con Kelsen a la cabeza), desde cuyas coordenadas la justicia no significa otra cosa que legalidad, conformidad formal con normas establecidas. En términos puramente positivistas, la posible tensión entre legalidad y legitimidad se disuelve en detrimento de esta última y el ámbito de lo normativo se despoja de cualquier consideración moral. Dado que el positivismo jurídico parte de la separación tajante entre el derecho entendido como un hecho y el derecho como valor, para acabar finalmente renunciando a cualquier consideración de la justicia, tal perspectiva teórica resulta inadecuada para abordar los problemas de desigualdad en un mundo global.

Los diferentes precedentes históricos que puedan esgrimirse en el ámbito teórico no logran explicar por sí mismos el giro globalista del pensamiento político contemporáneo, y menos aún el experimentado por la reflexión sobre la justicia. Ni la tradición iusnaturalista ni el pensamiento cosmopolita constituyen la razón última de ese vuelco, por más que ambas corrientes ofrezcan perspectivas alentadoras para los nuevos planteamientos. Se necesita otro tipo de impulso. La asunción de un enfoque global obedece ciertamente a patrones de corte no positivista y a una base de experiencias colectivas que permitan entender la justicia como respuesta a la injusticia. La conquista de

América, como se ha apuntado anteriormente, fue el detonante que sirvió para despertar reflexiones nada convencionales para la época. Algunos contractualistas clásicos también partieron de la conciencia de una injusticia previa. Un ejemplo señero sería el de Rousseau, que antes de redactar su *Contrato social* (1762) indagó en las injustas condiciones de la sociedad a lo largo de su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755). Este discurso antecede no sólo cronológica, sino también lógicamente al tratado del ginebrino sobre las instituciones públicas. La experiencia de injusticia sería entonces previa y no precisaría para expresarse de una noción articulada de justicia. Tampoco la indignación ante la injusticia, como sentimiento moral, requiere un concepto previo de justicia. La historia no coloca los eventos en una relación de equilibrada justicia y es difícil mantener que el mundo esté regido por las exigencias de la justicia, sea cual fuere la noción que se tenga de ella; en cambio, lo que está mucho más difundido es el *anhelo de justicia*. Para la inmensa mayoría de las personas no resulta difícil coincidir con Hegel en la imagen de la historia universal como un «inmenso matadero». Esta metáfora evoca en primer lugar las innumerables masacres cometidas por los seres humanos bien sea en nombre de sagrados principios o de supremos ideales políticos, bien sea por rastrera codicia y desbocado afán de poder; esta imagen, sin embargo, apenas logra poner ante nuestros ojos el inmenso drama de la pobreza y las desigualdades mundiales, asumido con suma ligereza como una consecuencia involuntaria de fenómenos que no cabe imputar a nadie en particular. Con frecuencia los millones de muertes causadas por la pobreza se perciben como una situación lamentable pero accidental, como un fenómeno casi natural o como fruto inevitable de decisiones y acontecimientos que ocurren en otras partes, o incluso como responsabilidad exclusiva de quienes la sufren. Sin embargo, la pobreza es con frecuencia causa y efecto de las violaciones de los derechos humanos. De modo que, como diría Charles Darwin, «si la miseria de nuestros pobres no tiene su origen en las leyes de la naturaleza, sino en nuestras propias instituciones, grande es nuestro pecado». Es precisamente este vínculo entre la privación extrema y el abuso y la exclusión social el que se ha puesto de manifiesto en los debates filosófico-políticos de las últimas décadas (cf. Cortés, 2007).

Los filósofos políticos, al menos en una importante proporción, se han visto confrontados por el heterogéneo movimiento antiglobalización y por los distintos avances a favor de la constitución de una sociedad civil global. Junto a estos relevantes pasos, el afianzamiento del capitalismo global y el replanteamiento del nuevo orden mundial

constituyen tres procesos de dimensiones históricas, que aunque con dinámicas diferenciadas, se encuentran estrechamente relacionados entre sí y conforman el sustrato de donde arrancan múltiples reflexiones contemporáneas sobre la justicia global. El discurso filosófico ha entrado así en diálogo con el desarrollo de una nueva mentalidad y con la emergencia de un nuevo paradigma de las relaciones internacionales que desbordan cualitativamente el esquema intergubernamental clásico; un nuevo modelo en el que la sociedad civil adquiere un mayor protagonismo más acorde con la condición reticular de un mundo globalizado. Con el trasfondo de las movilizaciones contra las distintas formas de injusticia y exclusión, una parte significativa de los nuevos desarrollos de la filosofía política pueden interpretarse como respuesta a iniciativas sociales y debates públicos surgidos más allá de los círculos académicos.

En la última década se ha ido afianzando una conciencia algo difusa, pero firme, de que la globalización económica no puede reducirse, por ejemplo, a la deslocalización de las empresas o a la maximización especulativas de los beneficios, sino que tiene que progresar en paralelo a la justicia social en todo el mundo. Es la conciencia imprecisa de un nuevo sujeto político, formado por millones de individuos conectados de un modo muy desestructurado a través de redes, pero no por ello menos influyente que los sujetos políticos de antaño. En forma paralela a la globalización neoliberal, ha surgido, pues, una globalización alternativa o contra-hegemónica,

> construida por las redes y alianzas transfronterizas entre movimientos, luchas y organizaciones locales o nacionales que en los diferentes lugares del globo se movilizan para luchar contra la exclusión social, la precarización del trabajo, la decadencia de las políticas públicas, la destrucción del medio ambiente y la biodiversidad, el desempleo, las violaciones a los derechos humanos, las pandemias y los odios interétnicos producidos directa o indirectamente por la globalización neoliberal (Sousa Santos, 2004, 11).

Sin duda, sin las movilizaciones emprendidas a lo largo de todo el planeta por millones de individuos, que han convergido en el rechazo al modo de globalización impulsado desde el neoliberalismo, hoy no estaría planteada la posibilidad de una forma alternativa de globalización que hiciese de la justicia global su eje central. No es ciertamente la primera vez en la historia que minorías más o menos marginales impulsan innovaciones sociales que más adelante se generalizan a toda la sociedad en un nivel institucional. De hecho, numerosos son los espacios de libertad existentes en la actualidad en las

sociedades democráticas cuyo origen se encuentran en las conquistas alcanzadas en el pasado por diversos movimientos sociales. Como ha sucedido a lo largo de la historia, las luchas políticas de aquellos movimientos que se dirigen contra la falta de equidad en las relaciones sociales se nutren de experiencias de injusticia en sus diferentes dimensiones y, en particular, en la dimensión propia de la justicia distributiva: «Desde los primeros socialistas hasta los actuales adversarios de la globalización, la protesta política se inflama con hechos que refutan la pretensión normativa de una igualdad de derechos entendida materialmente» (Habermas, 2006b, 294). Este es el caso también de la corriente contemporánea contra el sesgo emprendido por los procesos de globalización, que ha generado un extendido malestar y un amplio sector de descontentos entre los damnificados por el desigual reparto de sus beneficios (cf. Stiglitz, 2002).

Aunque por afán de simplificar a menudo se hable del debate entre partidarios y detractores de la globalización, muchos de los que habitualmente son tildados de detractores no serían tales, sino más bien «alterglobalizadores», pues, en realidad, aceptan la globalización siempre y cuando no comporte transgredir los mínimos de justicia distributiva, *sostenibilidad* ecológica (o, lo que es lo mismo, satisfacer las necesidades actuales sin disminuir el potencial de las generaciones futuras para satisfacer las suyas, integrando así el componente *intergeneracional* de la justicia) y respeto de la diversidad cultural, que es lo que ocurre con la globalización de inspiración neoliberal. En todo caso, el movimiento antiglobalización, variopinto en sus manifestaciones y no carente de contradicciones internas, ha llevado la iniciativa a la hora de presentar ante la opinión pública —paradójicamente cada vez más global— las demandas a favor de otra forma de globalización: una globalización que atienda, o al menos aborde, las necesidades de los más pobres entre los pobres, del medio ambiente planetario y de la extensión de la democracia y los derechos humanos.

3. UN CAMBIO DE PARADIGMA: EL ENFOQUE GLOBALISTA DE LA JUSTICIA

La filosofía, en particular la filosofía política, ha ido durante tiempo a remolque de las iniciativas sociales mencionadas en el punto anterior. Con todo, es perceptible la voluntad de ponerse al día y abordar los retos que los complejos procesos de globalización representan para una teoría normativa de la justicia. El rotundo cuestionamiento de la globalización y, en particular, de la naturaleza de la economía global realizado por grupos y movimientos de protesta constituye,

sin duda, un importante aporte dialéctico constructivo y sirve de base para el razonamiento público acerca de importantes cuestiones de incidencia planetaria. Las manifestaciones de descontento revelan asimismo la difusión de un cierto sentido de identidad global y la preocupación por una ética de carácter también global (cf. Singer, 2003; Appiah, 2006). Esto se plasma luego a veces en la elaboración de un discurso que aboga por una mayor equidad en el conjunto del planeta mediante modificaciones institucionales y normativas apropiadas. Se va configurando así una concepción global de la política, que se ha ido articulando al tiempo que se toma conciencia del alcance global de los problemas que afectan a las sociedades contemporáneas. Este cambio de enfoque se corresponde, en gran medida, a lo que Ulrich Beck (2005, 25) ha denominado la mirada cosmopolita, a saber: «en un mundo de crisis globales y de peligros derivados de la civilización, pierden su obligatoriedad las viejas diferenciaciones entre dentro y fuera, nacional e internacional, nosotros y los otros, siendo preciso un nuevo realismo, de carácter cosmopolita, para sobrevivir».

Esta mirada global o cosmopolita aplicada a los problemas de la justicia puede aplicarse, en principio, de distintas maneras. Siguiendo a Amartya Sen (1999), resulta conveniente diferenciar al menos entre dos formas de justicia supra-nacional o supra-estatal: por un lado, se encontraría la justicia internacional, cuyo objeto son las relaciones entre los Estados o entre éstos y los organismos internacionales formados por ellos; y, por otro lado, la justicia global, cuyos sujetos serían las personas y una pluralidad de actores colectivos, entre los que los Estados sólo serían unas unidades más. Mientras que la primera de las mencionadas dimensiones de la justicia ya se encuentra de alguna manera regulada por el derecho internacional actualmente vigente, la segunda dimensión, la justicia propiamente global, es lo que estaría aún pendiente de articular. Mientras que la justicia internacional seguiría la lógica del particularismo nacional, la justicia global respondería, por el contrario, a pautas de carácter universalista.

De la distinción de Sen puede colegirse que la noción de justicia global está emparentada con el ideal cosmopolita. Aunque son términos no estrictamente intercambiables, ambos comparten como presupuesto la idea de que todos los seres humanos pertenecen a una misma colectividad moral. Esta idea constituía la sustancia tanto del alegato de los estoicos a favor de una ciudadanía mundial como del énfasis de los miembros de la Escuela de Salamanca en la unidad del género humano. Unos y otros extraían de ella la misma consecuencia: todas las personas son de nuestra incumbencia moral y no cabe excluir a nadie. Se trata de un corolario que a la vez es individualista y universalista.

La referencia moral básica son los individuos, no los Estados. A partir de ahí, desde la perspectiva cosmopolita se excluye de plano un presupuesto central de la concepción estadocéntrica: que el Estado sea un agente moral análogo a las personas (cf. Beitz, 1979, 52-53, 80-81). De ese rechazo pueden derivarse consecuencias normativas e institucionales variadas que pueden confluir o no con la noción de justicia global. Así, la filosofía de Kant, uno de los más lúcidos exponentes del pensamiento cosmopolita, no conduce inevitablemente a la constitución de una república mundial, mas alienta ciertamente la constitución de una sociedad que aplique universalmente el derecho.

Sin necesidad de llevar los planteamientos cosmopolitas hasta sus últimas implicaciones institucionales, el hecho es que la teoría de la justicia con mayor impacto en la filosofía contemporánea, la teoría desarrollada por Rawls, no responde a esos parámetros, pues muestra enormes dificultades para concebir la justicia más allá de los límites de los Estados soberanos. A pesar de que Rawls siempre reconoció su considerable deuda con respecto al concepto kantiano de razón práctica (en particular, de la concepción de la persona moral, de la prioridad de lo justo sobre lo bueno y, por consiguiente, de su deontologismo), no sigue el planteamiento cosmopolita del filósofo de Königsberg y se niega a extrapolar los principios normativos de una sociedad justa para fundamentar una concepción global de la justicia. De hecho, en ninguna de sus principales obras es posible hallar un desarrollo por extenso de los problemas de la justicia relativos a las relaciones entre los diferentes Estados. Tan sólo en su «El derecho de gentes» (un largo artículo aparecido en 1993 y ampliado sustancialmente en 1999) Rawls se propuso aumentar el ángulo de visión y de extender su noción del liberalismo político al derecho de gentes entendido como «una concepción política particular de la equidad y la justicia que se aplica a los principios y las normas del derecho internacional y su práctica» (Rawls, 2001, 13). La versión rawlsiana del derecho de gentes incluye una extensa referencia al papel de los derechos humanos en el ámbito de las relaciones internacionales, de tal manera que esos derechos reemplazan a cualquiera de sus anteriores formulaciones de la justicia —como la equidad o la imparcialidad— y ocupan ahora una posición central, aunque sea a base, dicho sea de paso, de minimizar sus exigencias normativas. En relación con las dos versiones de justicia supra-nacional diferenciadas por Sen, Rawls adoptaría la primera modalidad y rechazaría la segunda.

El núcleo de la filosofía de Rawls pretende responder, como se ha señalado, a la cuestión de cuáles son las condiciones que una sociedad debe reunir para que pueda ser considerada justa. Este esquema

no lo traspone, sin embargo, al ámbito de la comunidad internacional. No hay rastro alguno en este terreno de un criterio normativo de distribución semejante al ideado con relación al interior de los Estados. Cabe hablar entonces del *doble rasero* de Rawls, que se ejemplifica en el desigual uso que hace del principio de la diferencia, el principio fundamental que regula qué tipo de desigualdades pueden ser aceptadas en el marco de una sociedad justa. De acuerdo con este principio, «las desigualdades sociales y económicas [...] deben promover el mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad» (Rawls, 1996, 35). Pero el propio Rawls (2001, 133-139) rechaza su aplicación en el ámbito global; sus críticos imputan esta renuencia a que su propio planteamiento teórico estaría desarrollado *in vacuo*: se sitúa en un elevado grado de abstracción y las condiciones constitutivas que marca para una sociedad bien ordenada y, por ende, justa, son lejanas a las pensables en un mundo real. Esto se hace especialmente patente en la condición que Rawls impone a las partes de la posición original: han de elegir principios bajo la suposición de que en el país en el que les toque vivir será justo internamente. Si bien esta última suposición es altamente improbable, podría darse el caso también de que aunque un país «se adhiera religiosamente al principio de diferencia en cuestiones internas, fuera tan pobre que el mejor estaría muy poco por encima del poder de subsistencia y el peor carecería de lo más básico y esencial» (Barry, 1995, 206). Esta situación no sólo es pensable en teoría, sino que además conforma la práctica real en numerosos casos. Si los argumentos son válidos para la justicia en el ámbito estatal, cabe entonces preguntarle a Rawls: «¿por qué los mismos argumentos no obligarían a los representantes de los países a elegir un principio de diferencia global para gobernar las relaciones entre los países?» (*ibid*.). Pese a las explicaciones de Rawls, ninguna de sus razones resulta convincente. La teoría rawlsiana de la justicia internacional resulta además incongruente, pues ignora la inviolabilidad de la persona, que es crucial para su teoría a nivel interno. Su autor incurriría así en el mismo error que él imputa al utilitarismo: tratar a los grupos o a las comunidades como si fueran personas en gran formato, pues admite que los grupos adquieren un poder en nivel transnacional no admitido en la teoría para el ámbito interno. Rawls no es ciertamente el único filósofo contemporáneo que adopta esta actitud: otros liberales igualitaristas como Thomas Nagel (2008) o David Miller (2007) inciden igualmente en la necesidad de disponer de una base asociativa sólida para poder articular cualquier concepción de justicia distributiva, requisito que no se cumpliría a nivel global. Con todo, el caso paradigmático sería el de

Michael Walzer (1993, 44), que a este mismo respecto sostiene abiertamente que «la idea de justicia distributiva presupone un mundo con demarcaciones dentro del cual las distribuciones tengan lugar», precisando a reglón seguido que esas demarcaciones serían las «comunidades políticas», los «Estados soberanos».

El enfoque estadocéntrico que hace suyo Rawls, al menos en su obra capital, empezó a ser puesto en cuestión de una manera seria y explícita en 1979, gracias a una obra de Charles S. Beitz titulada *Political Theory and International Relations* (obra a la que en 1999 añadió un instructivo epílogo). Inscrito aún en el esquema conceptual rawlsiano, Beitz postula un principio de diferencia de alcance global, de tal modo que las rentas y los ingresos deban ser distribuidos entre los distintos países. En esencia, su argumento para extender el ámbito de aplicación del principio de diferencia rawlsiano se apoya en que el hecho de que la red de comercio internacional es tan tupida y extensa que puede insertarse sin violencia a todos los países en un único esquema cooperativo. A partir de esta obra de Beitz se ha ido constituyendo un heterogéneo frente de filósofos políticos y teóricos sociales que, si bien se inscriben en las coordenadas del pensamiento rawlsiano y, por tanto, adoptan pautas propias del liberalismo igualitarista, se muestran insatisfechos con sus reflexiones acerca de las relaciones internacionales y se reclaman partidarios de aplicar con mayor coherencia su pensamiento político en este terreno. El auténtico desafío al que se enfrentan estos autores estribaría en salir del ámbito de las sociedades estatales y desplazar el foco de atención hacia la estructura básica de la sociedad global más o menos integrada, sin perder en el camino ni rigor conceptual ni exigencia normativa. Entre otros autores, en esa línea liberal, igualitaria y cosmopolita se encontrarían, además del mencionado Charles Beitz, Brian Barry, Henry Shue, Stephan Gosepath, Peter Singer, Thomas W. Pogge, Amartya Sen o Martha Nussbaum.

En mayor o menor medida, los mencionados autores, conocidos en el ámbito académico como *globalistas*, no ocultan el propósito de extender las ideas básicas de la teoría rawlsiana a cuestiones soslayadas por el propio Rawls. Con diferentes matices, estiman que la manera más coherente de abordar el posible sistema global de cooperación sería considerarlo como materia aún no decidida y que las partes (esto es, todos los individuos que forman la humanidad) sean quienes establezcan las condiciones contractuales que permitan regular una estructura justa que abarque todo el planeta. Para acometer esta tarea pueden desplegarse ciertamente estrategias diversas (cf. Nussbaum, 2007, cap. IV). Entre las de carácter contractualista, que son las que

con mayor frecuencia se han hecho valer hasta el momento, una posibilidad sería convenir un contrato en dos niveles, opción por la que se inclinó Rawls en *El derecho de gentes*; otra opción consistiría en concertar directamente un contrato global, tal como postulan Beitz y Pogge, entre otros. En el contrato a dos niveles, primero se operaría en el interior de los Estados, entre los individuos (o «personas morales», dicho *à la Kant*); y posteriormente, se buscaría algún tipo de acuerdo entre los distintos Estados. Una importante objeción práctica a esta opción sería el hecho de que muchos Estados carecen de gobiernos que representen de manera legítima los intereses de su población. Esta opción presupone además que todos los Estados están en una situación de aproximada igualdad. Tampoco contempla las complejas interdependencias que caracterizan el mundo contemporáneo en su conjunto, y olvida asimismo la existencia de obstáculos estructurales de carácter transnacional. Estas lagunas se derivan del hecho de tomar al Estado como unidad básica y de no reconocer la facticidad del orden económico global, con todas las desventajas que tal hecho impone sobre los pueblos más pobres. De este modo, el contrato de segundo nivel adopta una forma tan débil y restringida que dificulta cualquier consideración seria acerca de las desigualdades de poder entre los Estados e impide plantear algún mecanismo supranacional de redistribución económica más allá de las fronteras nacionales. El enfoque del contrato en dos niveles adolece, pues, de graves carencias como para poder dar respuesta a los desafíos de la justicia global. En un mundo interdependiente, la justicia social habrá de enfocarse de manera global o fracasará en todos los lugares:

> Cualquier teoría de la justicia que pretenda ofrecer una base para que todos los seres humanos tengan unas oportunidades de vida decentes debe tener en cuenta tanto las desigualdades internas de cada país como las desigualdades entre países, y debe estar preparada para abordar las complejas intersecciones de estas desigualdades en un mundo cada vez más interconectado (Nussbaum, 2007, 228).

La segunda opción sería la de articular un contrato propiamente global que logre afrontar el elevado grado de interconexión existente en el conjunto del planeta. La intuición básica de los partidarios de esta opción es, en principio, la misma que se encuentra a la base del pensamiento de Rawls, a saber: que las desigualdades en la distribución total de posiciones sociales sólo pueden ser justificadas cuando existen mecanismos para contrarrestar todo aquello que hace que los resultados nunca puedan ser equitativos, es decir, cuando existen mecanismos que garantizan de manera efectiva la igualdad de oportunidades. Sostie-

nen que esta intuición relativa a la igualdad de oportunidades debe tener un alcance global: si los principios basados en esta intuición son normativamente independientes del contexto socio-cultural de descubrimiento, no hay razones de principio para limitar su aplicación al territorio circunscrito por las fronteras de los diferentes Estados. Se parte así, pues, de los mismos planteamientos que Rawls, pero se contradice abiertamente la literalidad de sus conclusiones. De modo similar a como Rawls busca limitar al ámbito estatal las consecuencias que ciertos elementos arbitrarios pueden ejercer en las oportunidades de los individuos mediante principios de justicia y busca aminorar las desigualdades inmerecidas como la que supone nacer escaso de recursos o con una distribución no equitativa de los mismos, habría que limitar también en el plano global las consecuencias inducidas por determinadas situaciones contingentes mediante la implementación de principios de justicia global. Entre tales contingencias se encontraría, por ejemplo, la de haber nacido en un Estado con un determinado nivel de riqueza: el azar de haber nacido a uno u otro lado de una línea fronteriza y de disfrutar de la condición de ciudadano de un Estado acaba determinando en muchas ocasiones la posibilidad o no de disfrutar de determinados derechos y prestaciones. Se trata de circunstancias que no dependen en modo alguno de los individuos y, sin embargo, tienen enormes consecuencias en sus oportunidades reales en la vida. Si se acepta como válida la intuición básica de Rawls de que las consecuencias de los elementos contingentes y por tanto moralmente arbitrarios deben ser reguladas de acuerdo a principios de justicia, no parecen existir razones de peso para no extender el alcance de estos principios a un contexto más global.

4. JUSTICIA E INSTITUCIONES GLOBALES

Los diferentes filósofos partidarios de desarrollar la dimensión global de la justicia no suelen quedarse en la mera enunciación de principios normativos, sino que sostienen que para avanzar en el ideal de la igualdad de oportunidades se requiere que los principios de justicia se hagan efectivos mediante instituciones dotadas de un alcance auténticamente planetario. Al llegar a este punto cabría hacer una reflexión similar a la indicada a la hora de contextualizar el giro académico hacia la justicia global. El impulso para la configuración de un tratamiento teórico elaborado sobre las instituciones globales también surge de fuentes de inspiración no propiamente académicas, fuentes que suelen ser además extremadamente plurales. Como muestra de esa variedad

puede señalarse un clarividente texto de una relevante autoridad religiosa del siglo XX:

> Y como hoy el bien común de todos los pueblos plantea problemas que afectan a todas las naciones, y como semejantes problemas solamente puede afrontarlos una autoridad pública cuyo poder, estructura y medios sean suficientemente amplios y cuyo radio de acción tenga un alcance mundial, resulta, en consecuencia, que, por imposición del mismo orden moral, es preciso constituir una autoridad pública general (Juan XXIII, 1971, 247).

En la encíclica *Pacem in terris*, publicada por Juan XXIII en 1963, de la que procede la anterior cita, se reserva un apartado entero para disertar sobre la «ordenación de las relaciones mundiales» (*ibid.*, 245-250). En él se aborda esta cuestión de la siguiente manera: en primer lugar, se plantea la interdependencia de los Estados en lo social, lo político y lo económico como un hecho ineludible; a continuación, se observa que la organización de la autoridad política estatal resulta hoy insuficiente para lograr el bien común universal; en tercer lugar, se señala que para ello es necesario una autoridad pública de alcance mundial; en cuarto lugar, se apunta que dicha autoridad mundial debe establecerse por acuerdo general de las naciones; y, por último, se indica que la autoridad mundial ha de orientarse principalmente a proteger los derechos humanos; como corolario, se defiende el principio de subsidiariedad en el plano mundial. Aparte de la valoración que pueda merecer por sí mismo el texto pontificio, ya la mera fecha de su publicación revela el grado de difusión de las ideas cosmopolitas a partir, sobre todo, de la segunda contienda mundial y de los subsiguientes empeños por lograr evitar nuevas guerras que puedan poner en riesgo incluso la persistencia de la humanidad como especie. Por el nivel de concreción al que llega, la encíclica pone de manifiesto una reflexión previa y extendida sobre la articulación de organizaciones de alcance mundial. Una reflexión que, por tanto, antecede bastante en el tiempo a las desarrolladas a partir de la teoría rawlsiana de la justicia, pero que de alguna manera entronca igualmente con la tradición del cosmopolitismo institucional, de la que Kant, como se afirmó anteriormente, es un eximio representante. Esa reflexión revela asimismo una forma de pensar similar a la que llevó a los redactores de la Declaración Universal de Derechos Humanos a incluir un párrafo del siguiente tenor: «Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos» (art. 28). De este artículo se deduce

que una de las funciones básicas del concepto de derechos humanos es la de servir como criterio para conformar las instituciones no sólo nacionales sino también internacionales.

Los autores actualmente conocidos como globalistas defienden con mayor o menor énfasis el establecimiento de un entramado institucional global que vele por la justicia a nivel planetario. No tratan sino de extender a ese nivel las conclusiones obtenidas por la teoría de la justicia en el ámbito interno. La estabilidad de una sociedad se asienta, según Rawls y quienes se inscriben en su estela, en la justicia de su orden institucional y no tan sólo en las motivaciones morales de quienes participan en él. Razones semejantes pueden aducirse para dar paso a una institucionalidad de alcance mundial que se sostenga sobre principios de justicia. A los motivos señalados con anterioridad, se puede añadir también el hecho de que decisiones tomadas y acciones realizadas en virtud de competencias legítimas en el marco de un determinado territorio estatal acerca, por ejemplo, del entorno natural o de los mercados financieros, comportan con frecuencia daños y perjuicios muy significativos en territorios foráneos. De este modo, la presencia de estas externalidades socava, por un lado, «la obstinación convencional en la existencia de un derecho absoluto de autodeterminación» (Pogge, 2005, 237) y cuestiona, por otro, la legitimidad de los órdenes institucionales cerrados que no cuentan con todos los afectados por las decisiones tomadas en su seno.

Si se traslada el problema de la justicia social a un nivel planetario, su posible resolución probablemente se haga aún más difícil, pues, por una parte, las desigualdades son aún más pronunciadas, pero, por otra parte, no resulta nada claro qué tipo de medidas podrían implementarse mientras no exista una instancia política mundial realmente operativa y vinculante, esto es, capaz de llevar a cabo de manera efectiva políticas distributivas. Dada las actuales condiciones geopolíticas, la constitución de un gobierno mundial no es algo inminente y no son pocos los que piensan que además tampoco sería positivo, pues no habría nada peor que un único gobierno, sin contrapoder posible y sin opciones de alcanzar un nivel aceptable de rendición de cuentas ante los ciudadanos (cf. Nussbaum, 2007, 309). Aunque tales dificultades han de ser tomadas en consideración, ello no implica, sin embargo, que deba dejarse de afrontar los múltiples problemas de justicia global que emergen en el actual sistema de Estados soberanos separados.

La imposición transnacional de riesgos y externalidades, fruto del incremento de la interdependencia global, representa un fuerte argumento a favor de una cierta centralización democrática de la toma de decisiones políticas. Ello no implica, sin embargo, la instauración

de una república mundial, con soberanía absoluta y centralizada, pues la coexistencia regulada por ley también es posible en ausencia de un organismo supremo irrestricto. Valdría, probablemente, con un orden global pluralista, en donde si bien la soberanía estuviera amplia y verticalmente distribuida (cf. Sen, 1999), fuera como tal un orden comprometido con los derechos humanos y con la idea democrática de que todos los afectados por una decisión política tenga una oportunidad similar de incidir en la toma de decisiones. Se trataría, pues, de un cosmopolitismo institucional fundamentado en los derechos humanos y en los principios democráticos. La articulación de diversas propuestas institucionales apropiadas para instaurar un orden global democrático y justo ha abierto un amplio debate (cf. Held, 1997; Höffe, 1999; Gosepath y Merle, 2002; Weinstock, 2005). En cualquier caso, la implementación de demandas de justicia en un marco global y, por ende, supraestatal, debe abordar la ardua cuestión de la representación política, pues de lo contrario cualquier solución propuesta adolecería de un importante déficit de legitimidad democrática. A diferencia de las organizaciones internacionales existentes, el marco institucional que administre la justicia en un orden global debe, pues, atenerse en su estructura organizativa —sus reglas de toma de decisiones, por ejemplo— a una representación democrática. La arquitectura del sistema interestatal vigente y aún hegemónico dificulta enormemente la emergencia de procesos democráticos transnacionales de toma de decisión.

Fuera ya del círculo rawlsiano, pueden encontrarse algunas elaboraciones teóricas que permiten al menos plantear la cuestión de la institucionalización de la justicia global de una forma acorde con las exigencias democráticas de representatividad. Un caso paradigmático sería el de Habermas, en cuya extensa obra no se desarrolla estrictamente una teoría de la justicia y menos aún una teoría de la justicia global, pero en la que, sin embargo, se disponen de elementos teóricos y conceptuales que permiten avanzar en el diseño de la infraestructura institucional y normativa necesaria para implementar una concepción global de la justicia. Sobre todo en «¿Una constitución política para una sociedad mundial pluralista?» (Habermas, 2006b), artículo que a su vez representa un ajuste en relación con lo que ya había expuesto y defendido en escritos anteriores (cf. Habermas, 1999 y 2006a), se perfila un sistema mundial multinivel, esto es, una constelación política de carácter cosmopolita estructurada en el plano nacional, en el supranacional y en el transnacional (Habermas, 2006b, 325-337). Diferentes niveles cuya complementación permite evitar la postulación de un poder estatal único de alcance global sin

tener que renunciar por ello a una organización internacional eficiente. En estos tres planos se podría articular una política mundial sin gobierno mundial, que rompería con la analogía postulada entre la constitución nacional y la mundial. Mientras que el Estado territorial soberano es el actor principal que articula el sistema político en el primer nivel y las Naciones Unidas serían la institución prototípica del segundo nivel, aun con todas las deficiencias que históricamente arrastra, en el tercer nivel, quizás el más novedoso y menos estructurado, harían entrada los numerosos *global players* no estatales que han ido apareciendo en los últimos años. Para el segundo nivel, Habermas propone relevantes reformas que profundizara el carácter democrático de las Naciones Unidas tanto en el ámbito legislativo (Asamblea General), en el ejecutivo (Consejo de Seguridad) y en el judicial (Tribunales Internacionales), además de complementarla mediante la proliferación de organizaciones de alcance regional o continental (cuyo ejemplo más logrado hasta el momento sería la Unión Europea). Estas reformas tendrían que concretarse de tal manera que dieran juego reconocido a los nuevos actores que conforman el tercer nivel.

De esta manera, y situándose explícitamente «en la dirección de una prosecución del proyecto kantiano», Habermas preconiza transitar desde un derecho internacional centrado en los Estados nacionales hacia un derecho de corte cosmopolita, entendiendo como tal no sólo un derecho entre los distintos Estados, sino también y, en primer lugar, entre todos los seres humanos, que no son tan sólo ciudadanos de sus respectivos Estados, sino también, y al mismo tiempo, de una entidad supraestatal de alcance cosmopolita (cf. Habermas, 2006a, 121-124). Entiende que para ello no es necesario postular, sin embargo, una república mundial, sino simplemente una constitución cosmopolita —un orden jurídico global— que no requiera sacrificar la soberanía estatal y que se apoye en un poder supranacional que ofrezca garantías para su efectivo cumplimiento.

La propuesta de Habermas, pese a su confeso kantismo, no se deriva tan sólo de consideraciones estrictamente teóricas, sino que responde también a un análisis de las condiciones socio-económicas del mundo contemporáneo. Con las recientes hornadas de globalización surgen formas sociales nuevas que socavan los fundamentos políticos tradicionales. En particular, uno de los aspectos más profundamente cuestionados sería el de la soberanía estatal, por ser la categoría política sobre la que pivota el dominio de personas, bienes y recursos y, ante todo, el control de un determinado territorio. Aun sin llegar a estar plenamente definido, el escenario actual —el denominado nuevo orden mundial— podría concebirse como una suerte de *constelación*

postnacional en la que se haría manifiesta la inadecuación del marco nacional para desplegar políticas que puedan afrontar cabalmente los retos ahora ya globalizados: «Las sociedades actuales, constituidas en torno al Estado-nación, pero rebasadas en sus capacidades por las distintas hornadas de desnacionalización, no tienen más remedio que 'abrirse' a una sociedad mundial que se les ha impuesto a través de la economía» (Habermas, 2000, 85). En general, el gobierno de la globalización y, más concretamente, la cuestión de si es posible establecer alguna forma de control sobre las nuevas formas de imperialismo no sólo político, sino económico y cultural, obligan a tomarse en serio la elaboración de una teoría de la justicia de alcance global. Sin llegar a elaborar los detalles, Habermas también presupone una teoría semejante cuando señala que la ambiciosa tarea de «superar los extremos desniveles de bienestar en la estratificada sociedad mundial» debería ser abordada «dentro del marco de los sistemas de negociación *transnacionales*» (Habermas, 2006b, 336-337).

Frente al intervencionismo expansivo de los poderes económicos transnacionales, resulta conveniente, incluso obligado, disponer de una instancia política global que reequilibre la desigualdad imperante. Una reflexión sobre la justicia a nivel global no puede hacer abstracción de que, en el actual statu quo, los distintos Estados reconocidos por las Naciones Unidas no son, en su inmensa mayoría ni libres ni iguales ni independientes. De ahí que los Estados no puedan ser tomados como la unidad última de decisión, sino los individuos. En esta dirección, y dentro del planteamiento discursivo inaugurado por Habermas, se situaría la propuesta de Nancy Fraser de articular un marco postwestfaliano para la teoría de la justicia que pivote sobre el principio discursivo que atiende a los intereses de «todos los afectados»:

> Este principio sostiene que todos los afectados por una determinada estructura o institución social tienen una posición moral como sujetos de la justicia. Desde esta perspectiva, lo que convierte a un grupo de individuos en sujetos comunes de la justicia no es la proximidad geográfica, sino su co-imbricación en un marco estructural o institucional común, que establece las normas básicas que rigen su interacción social, dando así forma a sus respectivas expectativas de vida, ya sean ventajosas o no (Fraser, 2008, 54-55).

En esta misma línea de aproximación a la justicia global desde el modelo discursivo/deliberativo se situaría la exigencia de que la justicia de las instituciones esté, por así decirlo, «a la vista del público» y, por tanto, abierta al escrutinio, al análisis y a la reflexión (cf. Benhabib, 2006, 184). Y más aún cuando los recursos disponibles no

son infinitos, como sucede de hecho en nuestro planeta. Es entonces cuando la dignidad de todos los seres humanos convoca con mayor fuerza a la realización de la justicia.

BIBLIOGRAFÍA

Ackerman, B. (1993), *Las justicia social en el Estado liberal* [1980], Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
Appiah, K. A. (2007), *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños* [2006], Katz, Buenos Aires.
Barry, B. (1989), «Humanity and Justice in Global Perspective», en *Democracy, Power and Justice*, Clarendon, Oxford, 434-462.
Barry, B. (1995), *Teorías de la justicia* [1989], Gedisa, Barcelona.
Barry, B. (1997), *La justicia como imparcialidad* [1995], Paidós, Barcelona.
Beck, U. (1998), *La sociedad del riesgo* [1986], Paidós, Barcelona.
Beck, U. (2005), *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz* [2004], Paidós, Barcelona.
Beitz, C. S. ([1]1979, [2]1999), *Political Theory and International Relations*, UP Princeton, Princeton.
Benhabib, S. (2006), *Las reivindicaciones de la cultura* [2002], Katz, Buenos Aires.
Beuchot, M. (1992), *La querella de la conquista*, Siglo XXI, México.
Cortés, F. (2007), *Justicia y exclusión*, Siglo del Hombre, Bogotá.
Fraser, N. (2008), *Escalas de justicia*, Herder, Barcelona.
Fraser, N. y Honneth, A. (2006), *¿Redistribución o reconocimiento?* [2003], Morata, Madrid.
Gil, J. (1990), «Conquista y justicia: España y las Indias», en F. Vallespín (ed.), *Historia de la Teoría Política*, vol. 2, Alianza, Madrid, 394-442.
Gosepath, S. (2001), «The Global Scope of Justice»: *Metaphilosophy*, 31/1-2, 135-159.
Gosepath, S. y Merle, J-Ch. (eds.), (2002), *Weltrepublik, Globalisierung und Demokratie*, C.H. Beck, München.
Habermas, J. (1999), «La idea kantiana de paz perpetua», en *La inclusión del otro* [1996], Paidós, Barcelona, 147-188.
Habermas, J. (2000), *La constelación posnacional* [1998], Paidós, Barcelona.
Habermas, J. (2006a), «El proyecto kantiano y el Occidente escindido», en *El Occidente escindido* [2004], Trotta, Madrid, 113-187.
Habermas, J. (2006b), «¿Una constitución política para una sociedad mundial pluralista?», en *Entre naturalismo y religión* [2005], Paidós, Barcelona, 315-355.
Habermas, J. (2009), «Constitucionalización del derecho internacional y problemas de legitimación de una sociedad mundial constitucionalizada», en *¡Ay, Europa!*, Trotta, Madrid, 107-126.
Held, D. (1997), *La democracia y el orden global* [1995], Paidós, Barcelona.
Hierro, L. (2002), «El concepto de justicia y la teoría de los derechos», en E. Díaz y J. L. Colomer (eds.), *Estado, justicia y derechos*, Alianza, Madrid, 11-73.

Höffe, O. (1999), *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, C.H. Beck, München.

Höffe, O. (2003), *Justicia política* [1987], Paidós, Barcelona.

Horn, Ch. y Scarano, N. (eds.), (2002), *Philosophie der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Hume, D. (1993), *Investigación sobre los principios de la moral* [1751], Alianza, Madrid.

Juan XXIII (1971), «Pacem in terris» [1963], en AA.VV., *Ocho grandes mensajes*, BAC, Madrid, 201-258.

Kant, I. (1985), *La paz perpetua* [1795], Tecnos, Madrid.

Kelsen, H. (1991), *¿Qué es Justicia?* [1952], Ariel, Barcelona.

Lora, P. de (2003), *Justicia para los animales. La ética más allá de la humanidad*, Alianza, Madrid.

Miller, D. (2007), *National Responsability and Global Justice*, Oxford University Press, Oxford.

Nagel, Th. (1996), *Igualdad y parcialidad* [1991], Paidós, Barcelona.

Nagel, Th. (2008), «El problema de la justicia global» [2005]: *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo*, 9/1, 169-196.

Nino, C. S. (1996), «Justicia», en E. Garzón Valdés y F. J. Laporta (eds.), *El derecho y la justicia*, vol. 11, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Trotta/CSIC, Madrid, 467-480.

Nussbaum, M. (2007), *Las fronteras de la justicia* [2005], Paidós, Barcelona.

Pereña, L. (1992), «El proceso a la conquista de América», en L. Robles (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, vol. 1, Enciclopedia Iberoamerciana de Filosofía, Trotta/CSIC, Madrid, 193-222.

Pérez Luño, A.-E. (1992), *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, Trotta, Madrid.

Pogge, T. W. (2005), *La pobreza en el mundo y los derechos humanos* [2002], Paidós, Barcelona.

Rawls, J. (1979), *Teoría de la justicia* [1971], FCE, México.

Rawls, J. (1996), *El liberalismo político* [1993], Crítica, Barcelona.

Rawls, J. (2001), *El derecho de gentes y 'Una revisión de la idea de razón pública'* [1999], Paidós, Barcelona.

Rawls, J. y Habermas, J. (1998), *El debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona.

Riedel, M. (ed.), (1972-1974), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 vols., Rombach, Freiburg.

Ross, A. (1963), *Sobre el derecho y la justicia* [1958], Eudeba, Buenos Aires.

Sen, A. (1999), «Global Justice. Beyond International Equity», en I. Kaul *et al.* (eds.), *Global Public Goods. International Cooperation in the 21st Century*, Oxford UP, New York, 116-125.

Singer, P. (2003), *Un solo mundo. La ética de la globalización* [2002], Paidós, Barcelona.

Sousa Santos, B. (coord.) (2004), *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*, FCE, México.

Stiglitz, J. (2002), *El malestar en la globalización* [2002], Taurus, Madrid.

Thompson, J. (1992), *Justice and World Order. A Philosophy Inquiry*, Routledge, Londres.
Velasco, J. C. (1997), «Ayer y hoy del cosmopolitismo kantiano»: *Isegoría*, 16, 91-117.
Vitoria, F. de (1960), *Relecciones teológicas*, BAC, Madrid.
Walzer, M. (1993), *Las esferas de la justicia* [1983], FCE, México.
Weinstock, D. (ed.) (2005), *Global Justice, Global Institutions*, University of Calgary Press, Calgary.
Young, I. M. (2000), *La justicia y la política de la diferencia* [1990], Cátedra/Universidad de Valencia, Madrid.

LA METAFILOSOFÍA EN TANTO QUE SUPERACIÓN DE LA FILOSOFÍA EN LA OBRA DE MARX, HEIDEGGER Y ORTEGA

Francisco José Martínez

A Sánchez Vázquez, maestro en la distancia

En el presente trabajo vamos a plantear cómo Marx, Ortega y Heidegger conciben sus reflexiones teóricas como situadas más allá del ámbito filosófico, es decir, como post-filosóficas. La elección de los autores tratados dentro de todos los que en los dos últimos siglos han intentado ir más allá de la filosofía responde al deseo de exponer, por un lado, las posiciones de dos pensadores claves de las tradiciones marxista y hermenéutica, es decir, Marx y Heidegger, respectivamente, y por otro, a la conveniencia de exponer cómo estas temáticas han tenido su resonancia en el ámbito del pensamiento español, lo cual explica la presencia de Ortega.

1

La metafilosofía es, en tanto que filosofía de la filosofía, una reflexión filosófica sobre la propia actividad filosófica, sobre las distintas formas de hacer filosofía, sobre los estilos filosóficos, sobre lo que es posible y no es posible plantear de forma filosófica. Pero también es la actividad del pensamiento, post-filosófica, en una época que siente que la filosofía, al menos en su sentido clásico, ya no es posible y que nos encontramos por tanto en una época post-filosófica y que, en estas circunstancias, el pensamiento que ya era decididamente post-metafísico tiene que ser también post-filosófico. Las cuestiones que plantea la metafilosofía en esta interpretación son: ¿cómo se puede seguir pensando en un ámbito post-filosófico?; ¿cómo hay que replantear los problemas clásicos de la filosofía en un momento en que las respuestas clásicas ya no se sienten como válidas?; ¿tiene sentido seguir llamando «filosofía» a esta actividad nueva?

De todas formas, hay que tener en cuenta que la noción misma de metafilosofía es, en este caso, aporética, ya que intenta exponer el fin de la filosofía de un modo filosófico. Se sitúa más allá de la filosofía clásica en el marco de un pensamiento que, en un sentido laxo, podría seguir llamándose filosófico. Pretende seguir planteando los problemas del origen y del fin desde una perspectiva totalizadora, lo cual lo distingue de las ciencias positivas que siempre son parciales y no se ocupan de los orígenes ni de los fines. Por otra parte, lo hace conceptualmente, lo cual lo separa del arte que siempre actúa a través de elementos sensibles. No se nos oculta, sin embargo, que la postura post-filosófica sigue siendo metafilosófica en el sentido antes introducido, ya que según la idea que se tenga de la filosofía se situará uno respecto del posible fin de la filosofía y, de igual manera, para poder afirmar que el fin de la filosofía ha llegado habrá que tener una posición acerca de lo que es y no es filosofía.

Ahora bien, que se pueda plantear la posibilidad del fin de la filosofía supone ya una concepción histórica de la filosofía, es decir, la idea de que la filosofía no es una actividad consustancial con el ser humano sino una actividad que ha tenido un nacimiento en un espacio y un tiempo concreto y que, por lo mismo, puede tener un final. La idea misma de una filosofía perenne o la idea de que el hombre es una criatura filosófica *per se* son ideas de la filosofía incompatibles con la posibilidad de que se pueda pensar en un fin de la filosofía.

Podría afirmarse que la tarea del pensamiento en nuestra época es la de salir de las características del pensamiento representativo y abrirse a una nueva imagen de pensamiento post-metafísico y, tal vez, post-filosófico. De todas maneras, conviene ser cauto ya que no es fácil salir de la metafísica y todavía menos hacerlo de la filosofía, pues estas salidas tendrán que apoyarse en elementos filosóficos y tal vez, incluso, metafísicos. Por ello quizás durante largo tiempo tengamos que actuar en la frontera de la filosofía, en el límite, desplazándolo y transformándolo. Ese es nuestro destino y hay que asumirlo sin triunfalismo, pero también sin desmayo.

2

La filosofía hegeliana ha sido la última forma completa y total de sistema metafísico. A partir de ella surge toda la filosofía contemporánea como el resultado de su explosión; una explosión que da lugar a tres constelaciones filosóficas o, casi se podría decir ya, post-filosóficas, puesto que provienen de la última filosofía total.

La primera de estas tres constelaciones es la que tiene su origen en la izquierda hegeliana, especialmente en Feuerbach, que culmina en Marx y que llega a nuestros días prolongada en la filosofía de Korsch, Althusser, Sánchez Vázquez o H. Lefebvre; todos los cuales en cierta manera han interpretado que a partir de Marx no se puede hacer ya filosofía o, al menos, no se la puede hacer de la misma manera. La metafilosofía marxiana y post-marxiana se convierte en una realización práctica, política de la filosofía, apoyada ya no en una filosofía tradicional sino en un tipo nuevo de pensamiento social al que quizás no se le pueda denominar ciencia en un sentido estricto pero que seguramente ya no es filosofía.

La segunda constelación que surge de los despojos de la filosofía hegeliana es la que tiene su origen en Comte y que a través del neopositivismo, la obra de Wittgenstein, y el pragmatismo de Dewey y Rorty llega a nuestros días. Esta segunda constelación teórica hace radicar la metafilosofía en la disolución de los problemas metafísicos, parcialmente convertidos en científicos. La metafísica no tendría ya sentido, sus problemas serían pseudo-problemas y el análisis del lenguaje y la reflexión desde la ciencia positiva los disuelven y eliminan.

Por último, la tercera constelación que surge de la explosión del hegelianismo es la que toma una deriva hermenéutica y existencial. A partir de Kierkegaard y Nietzsche, llega a Heidegger y a Gadamer, pasando por Ortega, y encuentra en Derrida su culminación. Si la primera constelación, la marxiana, entendía la metafilosofía como la realización política revolucionaria de los ideales filosóficos tradicionales, es decir, disolvía la filosofía clásica en la política, la segunda constelación, la positivista y pragmatista, disolvía dicha filosofía tradicional en la ciencia, mientras que la tercera constelación, la hermenéutica, disuelve la filosofía en la estética, oponiendo al lenguaje metafísico la palabra plena de los poetas.

Ni qué decir tiene que esta estructuración de la filosofía contemporánea no pretende ser ni exhaustiva ni absolutamente rigurosa; es simplemente un instrumento heurístico para ordenar de alguna manera las distintas formas de ir más allá de la filosofía tradicional que se han intentado en los dos últimos siglos. Como toda clasificación genealógica puede presentar cierto carácter arbitrario, pero no quiere ser más que una herramienta pedagógica para ordenar nuestro discurso. Por eso aludimos a la idea benjaminiana de constelación para estructurar esta presentación de la post-filosofía contemporánea. Las constelaciones estructuran las estrellas del firmamento en agrupaciones según ciertas topologías que, aunque no son necesarias ni únicas, son plausibles. Otras constelaciones se pueden estable-

cer sobre el mismo material empírico, pero las nuestras son al menos plausibles y útiles para entender las tesis que queremos defender.

3

De estas tres constelaciones nosotros nos vamos a limitar aquí a esbozar algunos puntos en relación con la primera y con la tercera, es decir, con la constelación marxiana entendida como la disolución de la filosofía clásica en la política revolucionaria o la metafilosofía como filosofía de la praxis y con la constelación hermenéutica, insistiendo básicamente en Heidegger y Ortega.

La izquierda hegeliana desde muy pronto fue consciente de que con Hegel había terminado una forma de hacer filosofía. El carácter totalizador de la filosofía hegeliana dejaba poco margen para seguir haciendo filosofía de una manera clásica. Por otro lado, la necesidad de la crítica de la religión y la lucha por la democratización política obligó al pensamiento a abandonar el ámbito de la reflexión abstracta y lo llevó a conectarse con la praxis, con la acción política revolucionaria. A estas conclusiones que alcanzan su cima, teórica y práctica, en Marx y Engels se fue llegando poco a poco por parte de autores como Feuerbach, Hess, Ruge, Bauer y otros con los que nuestros autores tuvieron relaciones, unas veces cordiales y otras tormentosas, pero siempre fructíferas en el sentido de que aprovecharon sus intuiciones para construir un cuerpo teórico muy sólido, que ya no podía denominarse filosofía en un sentido estricto, y además pusieron este pensamiento metafilosófico al servicio de una práctica revolucionaria en los ámbitos políticos y sociales.

4

Empezando por el mayor teórico de este movimiento, L. Feuerbach, se puede decir que su obra está en el origen de las dos críticas esenciales y primordiales que desarrolló la izquierda hegeliana: la crítica de la religión, con su obra, todavía insuperada, *La esencia del cristianismo* (1841), y la crítica de la filosofía especulativa, hegeliana en particular y moderna desde Descartes en general, de la que se denunciaba sus concomitancias con la religión y con el Estado. Ambas críticas estaban en Feuerbach al servicio de la instauración de una nueva filosofía que no podría denominarse ya propiamente filosofía, como dice en una carta a Bolin:

> [...] esta filosofía no tiene nada en común con el pensamiento filosófico tradicional, incluyendo el de Kant; su base es una cierta ciencia natural, la única a la que pertenece el pasado, el presente y el futuro, mientras que la filosofía, al menos aquella clase que hace suyo el nombre, sólo puede reivindicar el pasado, que contiene los *peracti labores* o más bien los errores de la humanidad (cit. en Hook, 1974, 278-279).

5

No fue sólo Feuerbach el que desarrolló la crítica de la teología y de la filosofía especulativa en dirección a un pensamiento nuevo postfilosófico. Strauss, Bruno Bauer, Ruge y Hess son los eslabones de una cadena que alcanza su culminación en la obra de Marx y Engels, quienes se sitúan de manera radical más allá de la filosofía en un nuevo tipo de pensamiento dotado de objetivos práctico-revolucionarios.

Aunque la crítica religiosa era el paso previo de toda crítica, una crítica verdaderamente radical no podía limitarse a criticar la religión sino que tenía que adoptar un cariz político. El iniciador de la crítica política fue Ruge, primero en los *Anales de Halle* y posteriormente en los *Anales Franco-Alemanes,* de la mano ya de Marx y Engels. De igual manera, Moses Hess elaboró una noción de comunismo eticista que apostaba por la transformación social. Tras la crítica religiosa la crítica política toma el relevo; sólo con Marx la crítica llegará al nivel de lo económico y social.

A continuación veremos de forma breve cómo Marx (y Engels) a partir de las aportaciones de los jóvenes hegelianos, en parte con ellos y en parte contra ellos, fueron elaborando su peculiar tipo de metafilosofía que se configuró en la teoría materialista de la historia, un tipo de pensamiento post-filosófico que aunque no puede llamarse de forma plena ciencia, contiene fragmentos de ciencia social positiva entremezclados con fragmentos de reflexión filosófica. Sobre todo es una teoría que aspira a proyectarse en una práctica revolucionaria, es decir, que no se limita a comprender lo real sino que aspira a transformarlo.

Diversos comentadores y continuadores de la obra de Marx han destacado la importancia que para él tuvo la transformación de la filosofía en una reflexión sobre la praxis revolucionaria. Tanto K. Korsch, como G. della Volpe, L. Althusser o entre nosotros M. Sacristán han insistido en esta dimensión de la obra marxiana. Nosotros aquí sólo vamos a referirnos a Adolfo Sánchez Vázquez, el principal pensador marxista en lengua castellana de la segunda mitad del siglo XX que ha sido quien más ha insistido en considerar el marxismo como una

filosofía de la praxis y como una transformación de la propia práctica de la filosofía.

Marx adopta en filosofía el punto de vista de la práctica a partir de su crítica de Feuerbach y al hacerlo produce, en la visión de Sánchez Vázquez, «un cambio radical, una verdadera revolución en la filosofía misma»[1]. A partir de la introducción del punto de vista de la práctica en la filosofía cambia radicalmente la filosofía, ya que a partir de este momento la filosofía se proyecta en la práctica y a la vez es consciente de esta proyección: «ya no es mera interpretación, sino interpretación que se sabe a sí misma como parte de un proceso de transformación del mundo»[2]. La filosofía deja de ser especulativa y se hace terrena, se transforma en un arma para la transformación racional del mundo que pretende tener una incidencia material, real sobre dicho mundo. La interpretación de nuestro filósofo se opone a las concepciones ontológicas, epistemológicas y antropológico-humanistas en el sentido que no piensa que lo principal en la obra de Marx sean las relaciones entre espíritu y materia, ni que el marxismo sea una mera práctica teórica, ni que su humanismo se base en una idea abstracta de hombre. La filosofía de la praxis, en cambio, «considera en una unidad indisoluble el proyecto de emancipación, la crítica de lo existente y el conocimiento de la realidad a transformar»[3]. La filosofía de la praxis no es una mera reflexión exterior, teórica, sobre la praxis, sino un momento de la praxis misma, lo cual supone que la propia teoría se inserta en el proyecto de transformación del mundo, se convierte en vehículo de unos intereses de clase determinados y se convierte de esta manera en una fuerza actuante en la historia y la sociedad en la que surge. La racionalidad que opera en la praxis no es una racionalidad constituida por la propia praxis, sino más bien una racionalidad constituyente que se integra en el proceso mismo de la praxis en cuanto actividad crítico-transformadora de la realidad[4]. La filosofía de la praxis tiene varias funciones: una función crítica al presentarse como la descripción analítica de una realidad que se considera negativa y cuya explicación conlleva su negación y la necesidad de superarla y, además, como el rechazo de las ideologías que justifican dicha realidad negativa; una función política al enlazar la reflexión teórica con la actividad práctica transformadora; una función gnoseológica, al desarrollarse a través de

1. «El punto de vista de la práctica en filosofía» (Sánchez Vázquez, 1983, 16).
2. *Ibid*., 19.
3. «La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía» (Sánchez Vázquez, 1983, 36).
4. «Racionalidad y emancipación en Marx» (Sánchez Vázquez, 2003, 397).

conceptos y nociones que iluminan la realidad a transformar; una función de conciencia de la propia praxis, que reflexiona sobre sí misma y no es contemplada desde el exterior; una función, por último, autocrítica, que intenta evitar la caída en el teoreticismo, el dogmatismo o el voluntarismo[5].

Marx lleva a cabo una profunda revolución en la filosofía al elaborar la filosofía que era exigida por la práctica revolucionaria; dicha revolución es el resultado, por un lado, de la ruptura que Marx lleva a cabo con la filosofía meramente especulativa y, por otro, por la constitución de la filosofía como praxeología, como filosofía de la praxis centrada en torno a este concepto fundamental. El ser que le interesa a Marx no es el ser en sí, ni el ser en tanto que producto meramente espiritual, sino el ser constituido por la praxis humana, el ser transformado por la actividad humana. Esta revolución no es interna a la filosofía, no es un mero cambio de objeto de la misma, sino un cambio en la forma misma de hacer filosofía, de tal manera que la filosofía de la praxis se constituye como una nueva praxis de la filosofía[6].

Otro punto importante que el filósofo español destaca en el pensamiento de Marx y que suele ser olvidado es la importancia que el proyecto emancipador marxiano concede a los individuos, a cada individuo. La emancipación se entiende en las obras de madurez de Marx como «el desarrollo pleno y libre de cada individuo», como «el libre desenvolvimiento de cada individuo». Para Adolfo Sánchez Vázquez, «contra la imagen tendenciosa de un Marx que disuelve la individualidad, él sería el pensador del individualismo»[7] y en ese sentido hay que recordar que Marx entiende el comunismo regido por el principio de «a cada uno según sus necesidades». Este rescate del individuo, en su especificidad, y atendiendo, en la estela de Feuerbach, a su sensibilidad y a sus sentimientos, coloca a Marx también en la tercera de las constelaciones que consideramos aquí, es decir, en la existencial-hermenéutica, que reivindica la irreductibilidad del individuo y la apertura a la estética en sentido amplio, es decir, en el sentido original de «aistesis», de sensación y sensibilidad.

Pero también para Sánchez Vázquez el marxismo no es sólo crítica, ni sólo praxis, sino también conocimiento, conocimiento científico de la realidad, que tiene que abandonar aquellas de sus tesis

5. Cf. «La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía» (Sánchez Vázquez, 1983, 42-43).

6. Cf. «Las revoluciones filosóficas: de Kant a Marx» (Sánchez Vázquez, 2003, 315-319).

7. Cf. «Racionalidad y emancipación en Marx» (Sánchez Vázquez, 2003, 390).

que sean caducas o que no han podido ser confirmadas, tiene que reconocer sus carencias y limitaciones ya que, como todas las ciencias, el marxismo, en sus aspectos científico-positivos, es un conocimiento falible y local, no irrefutable ni global; por último, el marxismo en tanto que ciencia tiene que mantener y desarrollar sus tesis que han sido verificadas o corroboradas de forma satisfactoria[8].

6

La escuela de Della Volpe sitúa en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, de 1843, el punto de inflexión del hegelianismo de Marx, así como el origen de la deriva que lo llevará, tras la ruptura con la filosofía, a la elaboración de la concepción materialista de la historia. Este escrito es el ejemplo más claro de la ruptura de Marx con el carácter esotérico de la filosofía y de la necesidad consiguiente de descubrir los elementos exotéricos que se presentan mistificados bajo el velo del esoterismo especulativo. La filosofía tiene que devenir exotérica, es decir, práctica, y esto exige una inversión de la perspectiva hegeliana en particular y filosófica en general. La crítica antihegeliana de Feuerbach, basada en la inversión de las posiciones hegelianas que hace de la realidad el predicado y del pensamiento el sujeto, la crítica que el aristotélico Trendelenburg hace del método de interpolación en el seno del discurso especulativo ideal de elementos empíricos no criticados, y la crítica de Ruge de esta misma obra de Hegel que comentaremos posteriormente, confluyen en este texto seminal (cf. Rossi, 1971a, 154). Sin embargo, Marx dará un paso más y ampliará la crítica al Estado a través de la crítica de las relaciones sociales de las que dicho Estado es producto. La importancia metodológica de este texto reside en que conecta la deducción que Hegel desarrolla de la realidad a partir de la idea con la introducción subrepticia de elementos empíricos en el autodesenvolvimiento del concepto hasta el punto de que lo que se da como esencia de los fenómenos particulares es uno de estos fenómenos empíricos hipostatizado y elevado al empíreo de las esencias ideales:

> Esta conversión de lo subjetivo en objetivo y de lo objetivo en lo subjetivo [...] llega necesariamente al resultado de que, *con falta de sentido crítico*, una *existencia empírica* es tomada por la verdad real de la idea [...] conversión necesaria del empirismo en especulación y de la especulación en empirismo (Marx, 1974, 52).

8. Cf. «Marxismo y praxis» (Sánchez Vázquez, 2003, 411-413, 426).

Esta postura antihegeliana de Marx se desarrolla en clave no sólo antiespeculativa sino también de conversión política al comunismo en los artículos aparecidos en los *Anales Franco-Alemanes*, donde se publican dos artículos de Marx y otros dos de Engels. Se muestra en ellos cómo se va concretando la ruptura con la filosofía especulativa y la constitución de su peculiar tipo de pensamiento abierto a la historia, a la economía política y a las enseñanzas prácticas de las luchas coetáneas del proletariado[9]. La «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel»[10] es un texto esencial de esta época, aparte de constituir uno de los más brillantes escritos de Marx de todos los tiempos. En el mismo se atestigua el paso de la crítica de la religión a la crítica de la política: «La crítica de la religión es, *en germen*, *la crítica del valle de lágrimas* que la religión rodea de un *halo de santidad*». La misión de la filosofía, a su vez, consiste en proseguir la crítica de forma que «la crítica del cielo llegue a convertirse en crítica de la tierra, *la crítica de la religión* en la *crítica del derecho,* la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*». A continuación Marx constata el retraso práctico de los alemanes, que no se compagina con su adelanto teórico, filosófico. Lo que en los demás países, especialmente en Francia, es la ruptura práctica con la situación histórica, en Alemania es sólo la ruptura crítica con el reflejo filosófico de dicha situación. Mientras que el partido práctico alemán reclama la negación de la filosofía, el partido teórico alemán se limita a la crítica teórica de la filosofía, sin darse cuenta que dicha filosofía era el complemento (ideal) de la situación histórica criticada. Por ello, para Marx, no se podía superar la filosofía sin realizarla, ni tampoco realizar la filosofía sin eliminarla.

El siguiente texto de Marx es «La cuestión judía», una reflexión acerca de un artículo de Bruno Bauer sobre el mismo tema en el que Marx sostiene que la resolución de la contradicción religiosa entre los judíos y los cristianos se dará aboliendo la religión. Bauer pasa del plano de la emancipación religiosa al plano de la emancipación política, pero Marx da un paso más y exige la emancipación humana en general. Esta emancipación no puede ser sólo política porque en el nivel político, estatal, ya se ha conseguido la igualdad y la universalidad humana, mientras que es en el nivel de la vida material dominada por la propiedad privada donde se mantiene la desigualdad:

9. Para Rossi estos artículos constituyen «el testimonio de la superación por parte de ambos de la *ideología política* en general, la conquista del plano de la crítica social y la primera declaración marx-engelsiana de adhesión al comunismo» (1971a, 287)

10. Recogido en Marx y Ruge (1970, 102,107-109,115-116).

> Allí donde el Estado ha logrado un auténtico desarrollo, el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la *existencia*, una doble vida, una celestial y una terrenal, la vida en la *comunidad política*, en la que se considera como un *ser colectivo*, y la vida en la *sociedad civil*, en la que actúa como *particular*; considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños[11].

De esta época son también los famosos *Manuscrito*s de París en los que Marx, aparte de avanzar en su estudio crítico de la economía política inglesa y de entrar en contacto con el movimiento revolucionario del proletariado francés, lleva a cabo un balance crítico de la filosofía hegeliana en el cual retoma las aportaciones fundamentales de Feuerbach. Este fue el único crítico de la época a quien el contenido de la crítica no lo ofuscó impidiendo una reflexión sobre el propio método de criticar y sobre la relación de la crítica con la propia filosofía criticada, la hegeliana. Mientras que Strauss y Bauer se mantienen dentro da la lógica hegeliana, Feuerbach «ha demolido el núcleo de la vieja dialéctica y de la vieja filosofía». La gran hazaña de Feuerbach, según Marx, ha sido, primero, probar que la filosofía no es «sino la religión puesta en ideas y desarrollada discursivamente»; segundo, fundar el verdadero materialismo y la ciencia real; tercero, oponer a la negación de la negación que restaura lo negado la afirmación de lo positivo que descansa sobre sí mismo (Marx, 1968, 184-185). La filosofía hegeliana es el resultado de una abstracción en la que «el enajenado espíritu del mundo piensa dentro de su enajenación, es decir, se capta a sí mismo de forma abstracta». Las categorías del sistema hegeliano son productos especulativos, entidades ideales, abstractas, que se piensan sin embargo a sí mismas como captando la realidad. Ya desde la *Fenomenología* se combina el positivismo acrítico con el idealismo acrítico dando lugar a «la disolución y restauración filosóficas de la empiria existente». Para Hegel el hombre real es sustituido por la autoconciencia y la liberación del hombre se limita a la reapropiación por parte de la autoconciencia de la esencia objetiva enajenada. El movimiento de enajenación y de desenajenación transcurre en el plano de la autoconciencia sin incidir en el mundo real. En este sentido la verdadera existencia humana es la existencia filosófica, como la verdadera existencia de la religión, de la naturaleza, del arte son la filosofía de la religión, la filosofía de la naturaleza, la filosofía del arte, etcétera (*ibid*., 199).

11. K. Marx, «La cuestión judía» (en *ibid*., 232-233).

En *La sagrada familia,* Marx y Engels pasan al ataque contra Bruno Bauer y adláteres, denunciando el carácter meramente especulativo y todavía teológico de su crítica crítica, que traduce la realidad al nebuloso cielo de su especulación y piensa que la mera crítica pensada transforma efectivamente la realidad. Además el punto esencial que distingue ya aquí a Marx y Engels de sus antiguos compañeros es que éstos se consideran a sí mismos de una forma elitista despreciando a las masas, mientras que nuestros autores, de acuerdo con Ruge y Hess, empiezan a darse cuenta de que la única forma de transformar la realidad es que el pensamiento se convierta en una fuerza real, histórica, y para ello tiene que ser asumida por el sector más avanzado de la sociedad de la época: el proletariado revolucionario, principalmente francés e inglés. La crítica especulativa es el último avatar del principio germano-cristiano y la finalidad del libro es hacer comprender al público las ilusiones de la filosofía especulativa (cf. Marx y Engels, 1981, 19). Este ajuste de cuentas es esencial en su camino hacia un pensamiento post-filosófico abierto a la economía política y a la experiencia histórica del proletariado revolucionario que rompe de forma decidida con toda filosofía (especulativa).

La crítica crítica es puramente especulativa y por eso desprecia los datos históricos, así como todo lo concreto y vivo, todo lo que tiene su origen en la experiencia sensible. En este contexto nuestros autores defienden las aportaciones de Proudhon de la crítica de Edgar Bauer, destacando su carácter de reivindicaciones inmediatamente prácticas a partir del análisis de la base de la economía nacional: la propiedad privada. La especulación crítica se mantiene siempre fuera del objeto concreto que pretende tratar sustituyéndolo por su doble especulativo. El pensamiento alemán de la crítica crítica es un pensamiento abstracto, mientras que el pensamiento francés se expresa «en el idioma de la política y de la intuición pensante». Para Proudhon «la filosofía hasta hoy no ha sido práctica. Ha montado a horcajadas en el gran caballito de madera de la especulación y los hombres le han parecido entonces demasiado pequeños». E. Bauer critica la tendencia de Proudhon de hacer una filosofía práctica que deje el misticismo y la abstracción especulativa. Marx recuerda, contra Bauer, que los obreros franceses e ingleses que padecen la miseria nunca han pensado que mediante el pensamiento puro pudieran desembarazarse de sus patrones y de su miseria. Experimentan en sus carnes la diferencia entre ser y pensamiento, entre conciencia y vida. Saben que la propiedad, el capital, todo lo que les oprime, no son simples quimeras imaginarias sino productos reales de su propia expansión y que por ello «no se los puede suprimir, pues, más que de manera práctica

y material, para que, en la existencia de cada día, tanto como en el pensamiento y en la conciencia, el hombre devenga hombre» (*ibid.*, 67). El espíritu que anima la crítica crítica reduce la realidad a sus categorías pensadas y por ello sólo considera como actividad práctica la actividad del pensamiento, despreciando la acción que llevan a cabo las masas en defensa de sus intereses históricos concretos. De nuevo la contraposición entre el espíritu y la masa limita el alcance efectivo de la mera crítica teórica.

Dicho análisis científico que se configura como la concepción materialista de la historia[12] toma cuerpo en el primer capítulo, dedicado a Feuerbach, de *La ideología alemana*. El título de la obra ya expresa el cambio de lugar teórico del pensamiento marxiano: frente a la filosofía alemana, que es una mera ideología en el sentido de ser un mero conjunto de esquemas ideales y abstractos y en el sentido de ser un producto de la realidad material a la cual encubren y deforman, se postula una concepción científica materialista puesta al servicio de la transformación de la realidad social y no sólo política en un sentido comunista. Aquí la contraposición a la filosofía alemana es radical: en lugar de descender del cielo a la tierra, se asciende de la tierra al cielo; en lugar de partir de

> lo que los hombres dicen, se representan o imaginan… o del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso, se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de ese proceso de vida (Marx y Engels, 1974, 26).

Vemos aquí una «inversión práctica» de la ideología alemana que retoma y supera la inversión teórica que Feuerbach había llevado a cabo respecto de la filosofía hegeliana. Al idealismo de los Bauer, Stirner y demás, se opone el materialismo de Feuerbach, pero desarrollado de forma histórica y con especial atención a la crítica de la economía política más que a la crítica de la religión. La contraposición entre especulación y ciencia real y positiva es neta:

> Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del pro-

12. Para Rossi la concepción materialista de la historia se concreta en la unidad orgánica de los siguientes puntos: «canon interpretativo de la historia, teoría de las contradicciones de la sociedad burguesa, inversión práctica o teoría revolucionaria y nueva concepción de la persona como individuo orgánico» (cf. Rossi, 1974, 171).

> ceso práctico de desarrollo de los hombres [...] La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir. En lugar de ella, puede aparecer, a lo sumo, un compendio de los resultados más generales, abstraído de la consideración del desarrollo histórico de los hombres (*ibid.*, 27).

En primer lugar podemos destacar la apertura de la filosofía a la actividad práctica, histórica y real de los hombres, y en segundo su disolución en el nivel más abstracto del saber científico e histórico sobre la realidad. Tenemos aquí la disolución activista y a la vez positivista de la filosofía en un pensamiento post-filosófico que cambia radicalmente de lugar teórico y además se inserta en la transformación real, y no meramente pensada, de la realidad. Esta concepción de la historia considera el proceso real de la producción como el fundamento de toda la historia, y al contrario que la filosofía especulativa, no explica la realidad a partir de la idea sino que explica las prácticas ideológicas a partir de la práctica material y su transformación no por la crítica sino por la revolución. Frente a los filósofos críticos, incluido Feuerbach, que lo que pretenden es conocer de forma exacta los hechos realmente existentes, los comunistas, y aquí Marx se incluye ya entre ellos, lo que quieren es derrocar el régimen existente (*ibid.*, 45). Con otras palabras, tenemos aquí la famosa Tesis XI contra Feuerbach. Por otra parte, y dado que las ideas dominantes en una época son las de su clase dominante, lo que significa que el poder espiritual es la expresión del poder material, el cambio real de mentalidad sólo se puede lograr transformando las condiciones materiales de las que dicha mentalidad dominante es expresión. Por lo anterior, una mera crítica ideológica es incapaz de provocar transformaciones efectivas en la realidad.

Tras el Anti-Stirner, *La ideología alemana* concluye con una crítica del denominado «verdadero o puro socialismo», que es el resultado de la interpretación alemana, filosófica, especulativa, del movimiento socialista utópico inglés y francés. Como nos dice Marx:

> los alemanes lo juzgan todo *sub specie aeterni* (según la esencia del hombre); los extranjeros, en cambio, lo ven todo prácticamente, en base a los hombres y a las relaciones realmente existentes. Los extranjeros piensan y actúan *para su tiempo*, los alemanes *para la eternidad* (*ibid.*, 555).

Se reproduce aquí los análisis de los *Anales Franco-Alemanes*: se caracteriza al socialismo francés por su conexión con la historia y con la práctica revolucionaria, mientras que se reconoce la potencia

especulativa de la filosofía alemana. El problema surge cuando se traduce la práctica y la historia francesa en el marco especulativo alemán y se piensa que de esta manera se dota de profundidad a un pensamiento tosco.

Respecto a nuestro tema central, es decir, el desarrollo metafilosófico del pensamiento de Marx, Rossi concluye su análisis de *La ideología alemana* con unas interesantes reflexiones acerca de los siguientes temas: «¿qué relación existe entre el pensamiento marxiano y la filosofía? ¿Es la 'ideología alemana' toda la filosofía? ¿La ruptura de Marx con la 'ideología alemana', es una ruptura radical con toda la filosofía?» (Rossi, 1974, 187). Rossi alude a la Tesis XI sobre Feuerbach en el sentido de la exigencia marxiana de transformar el mundo y no sólo comprenderlo. Pero esta transformación es el producto de «la conversión en práctica de una determinada interpretación del mundo y de la historia de los hombres». La consideración materialista de la historia considera la filosofía como una superestructura y por ello la considera en plural; siendo cada filosofía concreta la respuesta específica a un contexto determinado. La filosofía que está presente, según Rossi, en el materialismo histórico no es tanto la hegeliana como la inversión (teórica) que Feuerbach llevó a cabo de la misma. Pero como en esta teoría materialista de la historia están presentes también el socialismo utópico y la economía política, Rossi se pregunta si ambas tradiciones son «extrafilosóficas». El socialismo utópico integra la necesidad ética de un deber ser que se postula como un ideal a realizar y con sus contenidos concretos completa la generalidad abstracta de la emancipación puramente filosófica defendida por Feuerbach. Por último, la economía política inglesa introduce en el pensamiento marxiano el elemento puramente científico, de raíz materialista y empirista, que recoge la tradición aristotélica anti-idealista y que culmina en la tradición galileana de la ciencia moderna. En resumen, para Rossi, la experiencia filosófica de Marx no se agota en la tradición del idealismo alemán que le aporta la idea de universalidad, sino que se completa con la aportación por parte del socialismo utópico del «postulado deontológico de la emancipación humana como un deber ser comprometido» y con la recepción, a través de la economía política inglesa, de las aportaciones de la tradición antimetafísica de la filosofía empirista y materialista que recoge la tradición aristotélica. Universalidad, deontologicidad y cientificidad son los tres postulados que le aportan, respectivamente, la filosofía alemana, el socialismo utópico francés y la economía política inglesa (cf. Rossi, 1974, 187-194).

La concepción materialista de la historia se reafirma en la obra de ruptura con Proudhon, *Miseria de la filosofía*, escrita en 1846-1847,

como nos recuerda Engels en el Prefacio a la primera edición alemana de la obra. Desde nuestro punto de vista, la parte esencial de la obra es el capítulo segundo titulado «La metafísica de la Economía política», donde Marx critica el método seguido por Proudhon en sus investigaciones. El autor francés comparte con los jóvenes hegelianos el idealismo, ya que al intentar explicar la génesis de las categorías económicas que los economistas burgueses presentan como inmutables y eternas las entiende como desarrollos de la razón pura debido a que no considera dichas categorías como lo que son realmente: expresiones teóricas de las relaciones de producción efectivas. Las categorías económicas se presentan de forma abstracta como categorías lógicas. Siguiendo al hegelianismo, para Proudhon la filosofía de la historia se reduce a la historia de la filosofía. Los cambios históricos se ven como la sucesión de las ideas en el entendimiento (Marx, 1974b, 85–90). Para Marx, en cambio,

> las categorías económicas no son más que expresiones teóricas, abstracciones de las relaciones sociales de producción [...] Las relaciones sociales están íntimamente vinculadas a las fuerzas productivas. Al adquirir nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian de modo de producción, y al cambiar el modo de producción, la manera de ganarse la vida, cambian todas las relaciones sociales [...] Los hombres, al establecer las relaciones sociales con arreglo al desarrollo de su producción material crean también los principios, las ideas y las categorías conforme a sus relaciones sociales. Por tanto, estas ideas, estas categorías, son tan poco eternas como las relaciones a las que sirven de expresión. Son *productos históricos y transitorios*. Existe un movimiento continuo de crecimiento de las fuerzas productivas, de destrucción de las relaciones sociales, de formación de las ideas; lo único inmutable es la abstracción del movimiento: *mors inmortales* (*ibid*., 90–91).

Como vemos, para nuestro autor el dinamismo no reside en el movimiento del pensamiento sino en el desarrollo de las fuerzas productivas, cuyo cambio arrastra el cambio de todas las demás realidades y categorías históricas. Lo único que no cambia es el propio movimiento histórico. Proudhon, en cambio, nos presenta la sucesión lógica de las categorías tal como se da en el entendimiento y no tal como se ha manifestado a lo largo de la historia. La crítica de Proudhon se continúa en una carta a P. V. Annenkov del 28 de diciembre de 1846 donde Marx afirma que «Proudhon confunde las ideas y las cosas» e «incapaz de seguir el movimiento real de las cosas nos ofrece una fantasmagoría con pretensiones de dialéctica... En una palabra, eso no es historia, sino antigualla hegeliana, no es

historia profana —la historia de los hombres— sino historia sagrada: la historia de las ideas». Marx destaca la sumisión de Proudhon al hegelianismo, es decir, a la filosofía en tanto que teología. El autor francés ha sido incapaz de situar dónde está el motor de la realidad y lo coloca en el cielo de las ideas abstractas en lugar de la historia humana real. Son los hombres los que crean las categorías en tanto que «expresiones ideales abstractas de las relaciones sociales» en las que se mueven los propios hombres. Por eso las categorías son tan históricas y transitorias como las relaciones sociales que expresan. El no tener en cuenta la historicidad de las categorías «diviniza las categorías que expresan en formas de ideas las relaciones burguesas» y las toma como «seres eternos surgidos espontáneamente y dotados de vida propia» y por ello, «no va más allá del horizonte burgués» que critica[13].

7

Por su parte, Ortega, formando parte de la constelación hermenéutica, lleva a cabo también una destrucción de la metafísica que lo sitúa en cierto modo fuera de la filosofía clásica en las dos direcciones que configuran los rasgos esenciales de la tercera constelación que aquí analizamos: por un lado, el carácter existencial de la crítica que pone de relieve la importancia del individuo como elemento esencial no reductible a la totalidad, y además entendido como algo vivo de una manera radical y, por otro lado, la importancia dada al arte en tanto que elemento esencial de ese nuevo pensamiento llamado a superar a la filosofía tradicional y a posibilitarnos el contacto con la realidad auténtica.

Unos años después de Nietzsche y coincidiendo con él en su conciencia de que su época era crítica, es decir, que anunciaba un cambio radical no sólo en la filosofía sino en toda la experiencia histórica, Ortega lleva a cabo la crítica del idealismo a partir de una noción de vida como realidad radical, cuyas concomitancias con la idea nietzscheana de vida no pueden ser analizadas convenientemente en este contexto, pero que son bastante claras. También para Ortega el pensamiento es un instrumento de la vida y no al revés. De igual manera, el perspectivismo orteguiano es una forma de superar las antinomias de la metafísica tradicional sin apostar por ninguno de los dos términos del dilema. Por último, en Ortega, al igual que

13. Cf. Marx a Annenkov (en Marx, 1974b, 152, 155, 157, 158).

en Nietzsche, predomina la minusvaloración de la perspectiva gnoseológica en beneficio de una perspectiva claramente ontológica que tiene en la categoría de vida su clave fundamental y existencial. Punto clave de la crítica orteguiana es la doctrina de Descartes, punto éste en que también coincide con Nietzsche (y con Heidegger) al considerar el cartesianismo como el inicio de la deriva idealista que ha sufrido el pensamiento en la modernidad. El último avatar del idealismo con el que se enfrenta Ortega es el que aún es visible en el neokantismo (y quizás también en la fenomenología). En efecto, en el famoso *Prólogo para alemanes* de 1934, afirma que abandonar el idealismo, y no sólo el romántico, es «lo más grave y lo más radical que el europeo puede hacer hoy», ya que en este abandono no se deja sólo un espacio, sino también un tiempo: el tiempo de la modernidad[14]. También en *¿Qué es filosofía?* (1929) Ortega insiste en que la superación de la modernidad y de su núcleo —el idealismo— es «el tema de nuestro tiempo», «la gran tarea intelectual, la alta misión histórica de nuestra época»[15], y aceptar esta tarea es «aceptar nuestro destino», como muy oportunamente recalca Rodríguez Huéscar (1982), a quien seguimos en estas reflexiones.

El abandono del continente idealista situó a Ortega y a sus compañeros en alta mar, sin puerto claro al que dirigirse, hasta que surgió ante sus ojos, como un «poderoso instrumento», la fenomenología, que nuestro autor recoge de forma muy temprana, la absorbe y, según sus propias palabras, la deja[16]. Ya en 1913, cuando escribe *Meditaciones del Quijote*, el idealismo estaba superado en beneficio de una idea de vida propia no entendida como conciencia sino más bien como el juego dinámico entre el yo y sus circunstancias. En estos años Ortega expone su concepto de «ejecutividad», del «yo ejecutivo», que supone una crítica del idealismo y del realismo, al evitar decantarse por

14. Cf. J. Ortega y Gasset, *Prólogo para alemanes*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, p. 51.

15. Cf. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Revista de Occidente, Madrid, 1976, p. 193.

16. Sobre la recepción de la fenomenología por parte de Ortega y su pronto abandono de la misma, algunos autores como J. San Martín han expresado ciertas reservas. Si en un sentido Ortega criticó ciertos aspectos de la fenomenología, especialmente sus tendencias idealistas y solipsistas, y una cierta noción de reducción, en un sentido amplio se puede situar a Ortega en el marco de la constelación fenomenológica. San Martín ha rastreado de forma minuciosa los desarrollos fenomenológicos de Ortega, especialmente en sus tempranas *Meditaciones del Quijote* (1913), en «Ensayo de estética a manera de prólogo» de 1914, donde aparece la noción de «yo ejecutivo», y de forma más especifica en las *Investigaciones psicológicas* de 1915-1916 (cf. San Martín, 1994 y 1998, en especial los caps. II y IV).

ninguno de los polos que constituyen el enfrentamiento del yo y las cosas, ya que la ejecutividad es la charnela que engrana dichos polos sin oponerlos.

Para Ortega prácticamente toda la filosofía moderna ha sido un idealismo y por ello la nueva filosofía y la nueva vida sólo puede tener como lema «la superación del idealismo». Esta nueva filosofía supone la conciencia de la radical heterogeneidad entre el sujeto que conoce y el objeto conocido y a la vez su existencia conjunta. No hay un sujeto frente a un objeto, sino un «hecho dual» que es «mi vida» en la que me enfrento a un mundo del que formo parte. El yo y las cosas dependen uno de otro, son inseparables, se dan a la vez en un mutuo serse. Las cosas me son y yo soy de las cosas, nos dice Ortega en su curso de 1940 *Sobre la razón histórica*.

En su comentario sobre «la esencia de la filosofía» de Dilthey, Ortega plantea claramente que el historicismo no es del todo consecuente porque mantiene nociones como «poesía», «religión» o «filosofía» a la vez como nociones supratemporales y como actividades históricas realmente desplegadas por los hombres en ámbitos espaciales y temporales determinados y concretos. En este sentido se designa con el vocablo poesía lo que hacía Homero y lo que ha hecho Verlaine. Lo mismo pasa con la filosofía.

> El problema tiene hoy cierta inminencia para la filosofía porque el pensamiento occidental —y me refiero al mejor— ha empezado, bajo ese nombre, a comportarse en formas cuya calificación como «filosofía» es sobremanera cuestionable. Sin que yo ahora pretenda expresar opinión formal sobre el asunto, me permito insinuar la posibilidad de que lo que ahora empezamos a hacer bajo el pabellón tradicional de la filosofía no es una nueva filosofía sino algo nuevo y diferente frente a toda la filosofía (Ortega y Gasset, 1980, 85).

Aquí Ortega plantea la cuestión de un nuevo tipo de pensamiento que, por oponerse de forma radical a todo lo que ha supuesto la filosofía clásica, no podría seguir denominándose de la misma manera. El tema queda sólo planteado, pero es claro que la conciencia de novedad radical que su propia propuesta tenía para Ortega, permite afirmar que él era consciente de que lo que hacía no era ya filosofía sino algo que iba más allá, al poner en el centro de la reflexión los valores vitales y al insinuar que quizás el arte se acerque más a la realidad en esta nueva etapa del pensamiento que la propia filosofía. Siguiendo al propio Dilthey, Ortega reconoce que la filosofía es «una manera de ejercitar los mecanismos mentales que no ha sido permanente en la humanidad, sino que surgió un buen día en Grecia y que ha llegado

ciertamente hasta nosotros, pero sin garantía alguna de su futura continuación» (*ibid.*, 85).

Por otra parte, en su escrito *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia* de 1941, Ortega, en el contexto de un análisis sobre la crisis del intelectual y la crisis de la inteligencia, plantea el carácter histórico del conocimiento. El conocimiento no es algo absoluto sino una «una magnitud histórica», es una «forma de vida» a que llegó —que inventó— [el hombre] en vista de ciertas experiencias y de que saldrá en vista de otras»[17]. Para Ortega la idea de conocimiento alcanzó su plenitud en su origen griego, ya que sólo el griego ha creído «de verdad y sin limitaciones que era posible conocer», y desde entonces no hace más que degradarse y deteriorarse hasta llegar a nuestros días, en los que dicha idea (y la ocupación específica a ella ligada, añade Ortega) está en profunda crisis. Pero precisamente el historicismo orteguiano quita dramaticidad a este hecho ya que al no ser el conocimiento, en el sentido analizado por la filosofía, algo connatural al hombre, puede desaparecer sin entrañar la desaparición concomitante de lo humano. Es posible que detrás del conocimiento el hombre adopte otras formas de afrontar «el enigma de su vida, de salir de la duda para estar en lo cierto». Hay después del conocimiento (filosófico) otras posibilidades para el hombre. Y Ortega afirma a continuación: «Así obtenemos por vez primera una filosofía que entrevé el fin o término de sí misma y preforma ensayos de reacción humana que la sustituirán»[18]. La filosofía llega en nuestra época a un punto decisivo en que deja de ser propiamente filosofía y se convierte en otra cosa de manera consciente. Ve su propio fin y ensaya y experimenta nuevas formas de pensamiento capaces de sustituirla. Las dislocaciones que la época actual ha producido en la filosofía son tales que han preparado nuestra vista para «contemplar el Pensamiento liberado de su adscripción a formas particulares del mismo». El pensamiento, ha dicho Ortega un poco más atrás, es el resultado de lo que el hombre hace cada vez que el suelo firme de creencias en las que normalmente se asienta la vida humana se resquebraja. El pensamiento es el esfuerzo por salir de la duda y volver a estar de nuevo en lo cierto, una vez que dicha duda ha puesto en tela de juicio las creencias firmes anteriores a su surgimiento. Dicho pensamiento, en tanto que «ajuste intelectual con el contorno», actúa bajo las diferentes formas históricas que el

17. Cf. J. Ortega y Gasset, *Apuntes sobre el pensamiento*, Revista de Occidente, Madrid, 1975, pp. 43-44.
18. *Ibid.*, pp. 44-45.

mismo adopta, crea y supera siempre «la de ayer con la de mañana». La liberación frente a las figuras pasadas del Pensamiento, en especial la filosofía, «nos permitirá palpar, no sin estremecimiento, lo que aún no está ahí, el germinante porvenir de la inteligencia humana», que lo más seguro no adoptará ya formas filosóficas sino otras, quizás más cercanas al arte, y en todo caso más relacionadas con la vida.

Ortega parte de la conciencia de la crisis histórica que aqueja a nuestra época en el sentido estricto de que la nueva generación no reconoce casi puntos en común con la generación dominante hasta ahora. En el caso concreto de la filosofía nuestra época lleva a cabo una reforma radical de la filosofía, ya que ha cambiado su noción de ser rompiendo con la noción griega de ser que era el ser como substancia, es decir estático e invariable, y con la moderna, idealista, que reduce todo a la interioridad del pensamiento. La novedad radical de Ortega consiste en la afirmación de la radical copertenencia del yo y el mundo, que no se pueden reducir uno al otro, sino que se dan a la vez en una indestructible concatenación. El dato indudable, contra Descartes, padre del idealismo moderno, no es que yo existo, sino «mi coexistencia con el mundo». El problema radical de la filosofía consiste en definir esa realidad radical que es la vida, mi vida, el encuentro de mi yo con su entorno, con sus circunstancias[19].

El renacimiento de la filosofía supone el rechazo del imperialismo de las ciencias positivas y especialmente de la física, en beneficio de una razón atenta a la especificidad de la vida. Ortega es consciente de la novedad de su planteamiento y lo presenta como opuesto a todo el pasado filosófico, como constituyendo «una metafísica de nuevo estilo, un modo de pensar filosófico diferente en lo más radical de lo recibido». Para pensar la vida como realidad radical necesitamos «una nueva filosofía o sistema de conceptos»[20].

En resumen, podemos decir que Ortega era consciente de la radical novedad que introducía con su raciovitalismo en tanto que superación del idealismo (y del realismo clásico), y que unas veces presentaba su aportación como una nueva filosofía, como una nueva metafísica, como acabamos de ver, y otras veces presentaba sus aportaciones como respondiendo a un nuevo tipo de pensamiento que no se podía ya denominar filosófico en sentido estricto.

19. Cf. J. Ortega y Gasset, Lección IX de *¿Qué es filosofía?*
20. Cf. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?*, pp. 110, 113.

8

Ya en nuestra época ha sido Heidegger quien ha formulado de forma más contundente la cuestión del fin (acabamiento, cumplimiento, conclusión) de la metafísica, que para él coincide con la trayectoria recorrida por el pensamiento occidental desde su origen, y la necesidad de que el pensamiento se plantee nuevas tareas que ya no se podrían denominar filosóficas en sentido estricto[21] y que se acercarían mucho más al arte y a la poesía. La metafísica, que ha supuesto el olvido de la cuestión del ser, al plantear la pregunta por el ser desde el punto de vista del ente, ha alcanzado su *Vollendung,* es decir, su culminación en los dos sentidos de conclusión y de perfección última, de máximo desarrollo. La culminación de la metafísica supone que ésta coincide con la actualidad y sólo esta culminación permite hablar de una historia de la metafísica vista precisamente desde su acabamiento. La consideración de nuestra época como ya-no-metafísica nos remite al inicio de la filosofía, es decir, a una época aún-no-metafísica, que Heidegger condensa en los fragmentos de Heráclito. Pero la centralidad de la metafísica es evidente en esta referencia de las épocas no metafísicas a la época metafísica, al considerar una como pre-metafísica y a la nuestra como post-metafísica: «Si decimos que intentamos no pensar más metafísicamente pero que, sin embargo, permanecemos referidos a la metafísica, entonces podríamos caracterizar a este comportamiento, por decirlo hegelianamente, como superación de la metafísica» (Heidegger y Fink, 1986, 101). Heráclito, cuyo pensamiento no era metafísico, aunque se podría interpretar como una preparación para la metafísica, es una referencia esencial para nosotros que «intentamos no pensar ya más de forma metafísica y precisamente porque procedemos de la metafísica».

El propio análisis de la metafísica en tanto que articulación de cuatro temáticas esenciales: 1) el modo en el que el hombre es hombre; 2) la interpretación esencial del ser de lo existente; 3) el proyec-

21. En «Hegel y los griegos», conferencia de 1958, Heidegger plantea que en nuestra época la disolución de la filosofía es algo evidente ya que ella emigra hacia la logística, la psicología y la sociología: pero esta disolución de la filosofía «no es todavía el final del pensar». Hegel es fundamental porque en su sistema alcanza la filosofía occidental su culminación, su cima, lo que no supone ni «terminación ni cesación» sino más bien la apertura de «la posibilidad de desarrollo de múltiples formas» entre las que destacan las abiertas por Marx y por Kierkegaard. Como se puede comprobar, coincidimos con Heidegger al situar en el idealismo alemán la culminación de la filosofía occidental y en identificar en Marx y Kierkegaard el inicio de dos de las tres constelaciones posfilosóficas aquí consideradas.

to esencial de verdad; 4) el sentido en el que el hombre es medida, no es posible plantearlo y mucho menos responderlo desde el propio ámbito de la metafísica; dicho análisis crítico sólo es posible desde la distancia que proporciona la superación de la metafísica (cf. Heidegger, 1979, 92).

Ya en *Ser y tiempo* se produce una despedida de la filosofía en tanto que ontología en dirección a una «ontología fundamental», que más que por el ser preguntaría por el «sentido del ser», pero esta despedida también se puede entender como la asunción de que no se podrá continuar la forma filosófica de pensar de una manera nueva, sino que habrá que acudir a un tipo de pensamiento ya no filosófico. La culminación de la metafísica no significa tanto que se pueda salir de ella mediante una decisión subjetiva, ya que los saberes que lo han intentado continúan viviendo de una situación metafísica, sino más bien llegar a la convicción que la metafísica es el único ámbito que hay y al asumir esto se puede uno situar frente a la metafísica como un bloque, si no desde fuera de la misma, al menos desde su límite o frontera, lo que permite establecer una cierta distancia respecto a ella. De todas formas, no podemos obviar que la posible superación de la metafísica supone un paso por o una vuelta al fundamento de la metafísica (cf. Leyte, 2005, 51, 61, 129, 157, 191). La culminación de la metafísica permite volver a plantear la pregunta por el ser fuera ya del marco metafísico, o al menos desde su frontera, dando lugar a un nuevo tipo de pensamiento[22] post-metafísico y post-filosófico que se da como *Verwindung* y como *Andenken*, es decir, como declinación, como distorsión que supera la metafísica a la manera en que se supera un enfermedad de la cual aún se está convaleciente; es una superación que conserva, aunque en tiempo pasado y de manera distorsionada y retorcida; y como rememoración, como recuerdo activo y creador que reconstituye lo recordado al repetirlo. Heidegger habla de una «fluidificación» (*Auflockerung*) del lenguaje metafísico más que de un mero abandono del mismo. Una fluidificación que entiende como relaciones lo que la metafísica entendía como substancias rígidas. *Verwindung* es la forma en la que el pensamiento piensa el ser como *Überlieferung* y como *Ge-schick*, como transmisión y envío, como herencia y monumento, liberándolo de la pretensión de acceder a un *ontos on* fundante. Este ser, más que como presencia fundante, se da como acontecimiento, *Ereignis*, sometido a la caducidad

22. Heidegger, en sus lecciones sobre Lógica de verano de 1934, afirma que la superación del intelectualismo sólo es posible mediante la instauración de «un pensamiento nuevo, seguro y originario» (Heidegger, 1991, 3.)

y a la muerte, en resumen a la finitud. En lugar de como fundamento, el ser se da como desfondamiento, como abismo. Este ser que no es, sino que se transmite, exige un tipo de pensamiento que más que basado en la demostración y la verificación se muestra basado en la interpretación y la intuición. Un pensamiento basado en la *pietas* por lo que hemos recibido de la tradición heredada (cf. Vattimo, 1983).

El ser ha cumplido su destino, *Geschick*, la necesidad interna que tenía de manifestarse ocultándose y por ello, lo que no consiguió la filosofía en tanto que metafísica, quizás sea más accesible para el arte y la poesía, ya que éstos pretenden exhibir, mostrar el misterio y, en ese sentido, constituyen superaciones de la metafísica. La exhibición del misterio, aunque sea alusiva, nos acerca a ese ámbito del que el olvido del ser nos ha apartado y de esta manera, en parte al menos, nos redime. El poeta, al nombrar lo sagrado (*Heilige*), el misterio, lo salva (*heilt*)[23]. El poeta, a pesar de ser consciente de la ausencia del dios, procura situarse «cerca de la falta del dios» ya que la poesía la entiende Heidegger como «el nombrar fundador de los dioses y de la esencia de las cosas». El ámbito de la poesía es la noche y «la noche es el tiempo de la falta de dioses». El poeta está en el medio, entre los dioses y el pueblo: está expuesto a los rayos del dios y transmite estas señales divinas en señales para el pueblo. La palabra del poeta nombra lo sagrado, pero lo sagrado no lo es por ser divino, antes bien: los dioses lo son por participar de lo sagrado. Lo sagrado es el Caos primordial. «Lo sagrado es la esencia de la Naturaleza», entendiendo ésta en sentido griego, como *physis*, es decir, como «el prístino brotar de lo que en todo está presente. La palabra del poeta es capaz de convertir lo terrible de lo sagrado en una palabra benigna para los hombres. El poeta es un ser intermedio entre los dioses y los hombres, habita en el 'entre', en un espacio intermedio como los semidioses clásicos. El poeta mora cerca del origen y desde allí anuncia la venida de lo sagrado. Este morar fundante fundamenta la permanencia, la permanencia como recuerdo (*Andenken*) del origen. Poetizar es recordar (*Andenken*). Recordar es fundación. El morar fundante del poeta señala el fundamento y consagra el morar poético de los hijos de la tierra». El poeta con su recuerdo del origen convierte en permanente a dicho origen y así lo transforma en fundamento de la vida de los mortales. El origen (divino) no se ha extinguido, sólo se ha ocultado y el decir del poeta lo recrea al sacarlo a la luz, pero la lejanía insuperable del origen hace que ese fundamento

23. Cf. E. Estiú, «El problema metafísico en las últimas obras de Heidegger» (Heidegger, 1969).

que otorga la palabra del poeta sea más bien un sin fundamento, un abismo[24].

La crisis aquí analizada no afecta sólo al qué puedo pensar sino también al qué hacer. Con el hundimiento de la metafísica, en tanto que procedimiento fundamentador y justificador, el propio obrar pierde su fundamento (*Grund*) y se sitúa frente a un abismo (*Abgrund*); al perder su principio, su *arché*, el actuar deviene anárquico (*an-arché*)[25], sin sujeción a un principio fundante (y justificante). En una época transmetafísica, post-filosófica, el actuar no puede apelar a principios dados, inconmovibles, sino que tiene que crear en cada momento los principios, finitos, contextualizados, de su acción. La metafilosofía nos conduce a la necesidad de establecer otro pensamiento y otro obrar, un pensamiento que se basa en la pluralidad del decir. El propio Heidegger deja abierta la posibilidad de otras formas de decir en «La constitución onto-teológica de la metafísica» cuando afirma:

> la dificultad se encuentra en el lenguaje. Nuestras lenguas occidentales son, cada una a su modo, lenguas del pensar metafísico. Debe quedar abierta la pregunta acerca de si la esencia de las lenguas occidentales sólo lleva en sí misma una marca metafísica, y por lo tanto definitiva, onto-teológica, o si estas lenguas ofrecen otras posibilidades del decir [...] (cf. Heidegger, 1990).

Si es posible salir de la metafísica tendrán que ser posibles otras formas de decir, que posibiliten a su vez otras formas de obrar. Pero la salida de la metafísica no puede adoptar la forma de la superación, de un ir más allá, sino más bien la de «un paso atrás». «El paso atrás dirige hacia ese ámbito que se había pasado por alto hasta ahora y que es el primero desde el que merece ser pensada la esencia de la verdad» (*ibid*.). El paso atrás es lo que determina nuestra relación con la historia de la filosofía occidental y «conduce en cierto modo al pensar fuera de lo que hasta ahora ha sido pensado por la filosofía». El pensar retrocede ante lo que hasta ahora ha sido su asunto: el Ser, ante el olvido del Ser, en beneficio del ente. La metafísica se ha establecido sobre el olvido de la diferencia que existe entre el Ser y los entes y por ello el paso atrás nos permite pasar de lo

24. Las referencias poéticas fundamentales de Heidegger son Hölderlin y Trakl (cf. Heidegger, 1983, 48, 62, 63-65, 81,85, 91, 122, 127, 158-161).

25. Sobre la posibilidad de un nuevo hacer en la época del fin de la metafísica se puede consultar el artículo de R. Schürmann, «¿Qué hacer en el fin de la metafísica?»: *Cahier de l'Herne* 45 (1983), 449-476, dedicado a Heidegger.

impensado por la metafísica, la diferencia entre Ser y ente, a lo por pensar, es decir, el olvido de dicha diferencia. Si la diferencia entre Ser y ente es el ámbito dentro del que se ha desenvuelto desde su origen la metafísica, entonces el paso atrás nos permitirá pasar de la metafísica a la esencia de la metafísica. En nuestro caso, dicho paso atrás nos hará pasar desde la interpretación tecnológica de la época, dominada por la técnica moderna que se presenta como «metafísica consumada», a la búsqueda de la esencia de dicha técnica, que, como sabemos, no es a su vez técnica. La esencia de la metafísica, que todavía se encuentra impensada, se nos muestra como onto-teo-lógica, en tanto que se ha dirigido tanto al estudio del ente en cuanto tal, en cuanto fundado, ontología, como al estudio del ente supremo que todo lo fundamenta, teología. La constitución onto-teológica de la metafísica se debe a la diferencia que mantiene a la vez separados y correlacionados al ser en tanto que fundamento y al ente en tanto que fundado-fundamentado. El pensar esta constitución dual de la metafísica no se puede hacer en el ámbito marcado por las palabras claves de la metafísica: ser y ente, fundamento-fundamentado, sino que exige pensar la diferencia (entre Ser y ente) como origen, y esto no se puede hacer dentro del horizonte de la metafísica.

En su opúsculo, de tan explícito título, «El final de la filosofía y la tarea del pensar» (cf. Heidegger, 2000), Heidegger aborda la cuestión del final de la filosofía entendida en tanto que metafísica, es decir, como un pensamiento del ente como ente, fundamentado en el Ser como aquello que permite que el ente advenga a la presencia. El final de la filosofía es para Heidegger su *Vollendung*, es decir, su culminación, el desarrollo máximo de su posibilidades además de su fin. La inversión de la metafísica, que para nuestro autor ha sido siempre platonismo, llevada a cabo por Marx y Nietzsche, ha conducido a ésta a alcanzar sus posibilidades límites, de tal forma que tras estas inversiones cualquier replanteamiento que se pretenda filosófico no será mas que una variedad de «renacimiento epigonal». Para Heidegger, Nietzsche constituye la etapa final de la metafísica occidental, a la que ya no le quedan más posibilidades, pero su inversión de la metafísica se sigue basando en motivos metafísicos; especialmente su noción de voluntad de poder y su concepción del ser como valor se colocan en la estela de la metafísica occidental que desde Pascal y Leibniz ya concibe el ser como voluntad. El fin de la filosofía en tanto que metafísica ha coincidido con el desarrollo de las ciencias positivas que ya desde Grecia surgieron en el ámbito abierto por la propia filosofía. En ese sentido «el despliegue de la

filosofía en ciencias independientes... es su legítimo acabamiento». En este punto concreto, Heidegger coincide con el positivismo en constatar la disolución de la filosofía en las ciencias, dando lugar a una civilización planetaria basada en el dominio del pensamiento científico y técnico, pero al revés que aquél, nuestro autor no se resigna y busca un nuevo tipo de pensamiento que no sea ya ni filosofía ni ciencia.

Se plantea la necesidad de establecer la tarea de ese nuevo pensamiento partiendo de la base de que el tema de la filosofía en tanto que metafísica ha sido el Ser del ente, ya sea como substancialidad o como subjetividad. El primer enfoque tuvo su culminación en la obra de Spinoza y el segundo, que se inaugura con Descartes en el inicio de la modernidad, alcanza su punto más alto en las reflexiones de Hegel y de Husserl. Heidegger quiere ir mas allá (o quizás más acá) y vuelve al Poema de Parménides para encontrar allí algo que denomina *Lichtun*g, el claro, lo abierto, como los claros del bosque, que ha sido ignorado por la filosofía que nunca se preocupó por ella. La *Lichtung* es la apertura de lo que se muestra desocultándose, pero también lo que mantiene lo oculto. La *Lichtung* es el ámbito originario en el que puede resplandecer «la luz del ser, la luz de lo sacro y la luz de la verdad»[26]. La metafísica de la luz ha sostenido la preeminencia del ver en la tradición occidental; frente a esto el pensamiento rememorante heideggeriano establece la preeminencia del oír, de la escucha atenta a las voces del pasado. La filosofía a partir de Aristóteles ya entendió su «cosa» propia como el «pensar onto-teo-lógicamente el ente como tal». Con la noción de *Lichtung* podríamos haber encontrado un camino que nos llevara a la posible tarea del pensar, una vez llegados al final de la filosofía. Este pensar nuevo iría más allá de la oposición entre lo racional y lo irracional y en el mismo «al preguntar por la tarea de ese pensar, no sólo queda involucrado en la pregunta ese mismo pensar, sino también la pregunta que cuestiona por él». La tarea de ese pensar que quedaría fuera de la tradición filosófica propiamente dicha quizás fuera el pensar la presencia y la *Lichtung* en tanto que su condición. La conclusión, muy enigmática, de este opúsculo dice así: «La tarea del pensar consistiría, entonces, en el abandono del pensar anterior, para determinar lo que es la 'cosa' del pensar». El pensamiento de la *Lichtung* no es una iluminación total que elimine completamente las tinieblas como hace la Razón ilustrada, sino que es un pensa-

26. Cf. L. Amoroso, «La *Lichtung* de Heidegger come *lucus a (non) Lucendo*», en *Il pensiero debole*, pp. 158-159.

miento poético que recoge a la vez la claridad de los fenómenos celestes y la oscuridad de lo extraño. Más que un esclarecimiento, que una iluminación, dicho pensamiento es una interpretación en tanto que «colocación» (*Erörterung*), apertura de un lugar donde puede surgir lo no dicho en el decir[27].

En un discurso en homenaje a L. Binswanger pronunciado el 30 de octubre de 1965, Heidegger se pregunta acerca de cuál es el asunto del pensar en nuestra época y dice que se encuentra en un estado de indecisión, ya que su forma tradicional, filosófica, ha alcanzado su final. Este final de la filosofía no supone, sin embargo, el final del pensar, ya que «sigue siendo posible que al final de la filosofía se oculte otro inicio del pensar». El final de la filosofía, como ya hemos visto reiteradamente, no es sólo su fin sino, más bien, su cumplimiento pleno, su disolución en ciencias autónomas, que podrían ser unificadas por la cibernética. Desde su origen, el asunto de la filosofía ha sido el decir y percibir el ente en tanto que presencia, como presente. Esta presencia ha adoptado diversas formas de manifestarse a lo largo de la historia, como substancia en la antigüedad, como objetividad, es decir como representación de un sujeto, en los tiempos modernos y, por último, como materia disponible en la actualidad, en la época del predominio planetario de la técnica. A partir de ahora, este predominio de la presencia en sus diversas formas se ve puesto en entredicho, ya que el final de la filosofía, si supone por un lado la consumación de un tipo de pensar que ha llegado a considerar lo presente como algo enteramente disponible y manipulable sin restricciones, por otro lado se ve en dificultades para poder pensar el poder de la técnica moderna en tanto que «imponer provocante». El pensamiento que exige esta época, dominada por la técnica, es un pensamiento de nuevo tipo, para el que la misma noción de presencia se ha vuelto problemática, ya que tiene por tarea, precisamente, pensar lo impensado en la presencia. Este impensado en la noción de presencia es lo claro, como ámbito que nos aligera, nos libera de la presencia, que despeja el camino. El claro en este sentido no es algo presente, ni una propiedad de la presencia, pero «custodia» a la presencia. El claro permite el despliegue del espacio y del tiempo de forma distinta a la presencia del presente. El espacio se espacia, se abre, se amplía, mientras que el tiempo temporiza, se libera de los tres éxtasis temporales del pasado, el presente y el futuro. Un pensar filosófico no puede captar estas nociones, ni plantear siquiera las relaciones del claro con el espacio y el tiempo así entendidos. El nuevo pensar no filosófico surge cuando

27. Cf. *ibid.*, 163.

lo que es incuestionable para la filosofía, es decir, el predominio de la presencia y del presente, se vuelve cuestionable. Este nuevo pensar no se sitúa ni por encima de la filosofía ni por debajo de su fundamento, sino que se sitúa, a través del dar «un paso atrás», fuera de la filosofía, en un ámbito definido como «claro» (*Lichtung*), ámbito en el que los hombres y las cosas están ya instalados. Mediante este paso atrás la filosofía no es abandonada, ni desaparece de la memoria del hombre, ni es superada a la manera hegeliana, sino que mediante él la filosofía es «transferida» (*übereignet*) a un ámbito más propio, que no puede ser agotado ni por la dialéctica (hegeliana) ni por la intuición (husserliana). En dicho ámbito la determinación del asunto del pensar nos puede conducir a un pensar cuya finitud le lleva a reposar en su propio asunto, tema o cuestión.

Pero para Heidegger «todavía no pensamos», y eso no sucede por una deficiencia nuestra, sino porque lo que hay que pensar se nos sustrae. Sin embargo, ya estamos en el camino del pensar, «encaminados en el pensar». Pensar significa aquí relacionarse con el ser. Hasta ahora el pensar se ha concebido como un representar, pero el pensamiento al que nos vemos abocados ya no es un representar.

Heidegger acude en su reflexión sobre qué significa pensar a una vieja palabra alemana, *Gedanc*, para relacionar el pensar con el recuerdo y la gratitud, con el conservar y el guardar. El pensar nos retrotrae hacia el principio que no coincide con el comienzo. Precisamente el comienzo del pensamiento occidental consiste en el olvido y la ocultación del principio, de lo fundante. Por ello, el pensamiento tiene que ser memoria y gratitud: memoria de lo olvidado y gratitud hacia lo que nos hace pensar. El pensar actualmente nos aboca a una época en la que los valores modernos están caducos, lo que significa que la pregunta por el significado del pensar tiene que tener en cuenta cuatro aspectos: «1) el saber al que conduciría el pensar no es el de las ciencias; 2) este pensar no aporta ninguna sabiduría aprovechable para la vida; 3) el pensar no descifra enigmas del mundo; 4) el pensar no infunde inmediatamente fuerzas para la acción» (Heidegger, 1972, 153-154). Es decir, ese pensar por cuyo significado se pregunta y que se constituye en primer lugar como un preguntar interrogante no es un saber técnico-científico, ni pragmático, ni religioso, ni director de la praxis. Es un pensar que se dirigirá a la cosa, al carácter de cosidad de la cosa, más acá de su objetividad. Es un pensar que aparte de ser un saber no sólo de la razón, sino también del corazón, da lugar a una actitud de serenidad (*Gelassenheit*) que permite una relación con las cosas no manipuladora y que se abre a su misterio dejándolas en su ser. La serenidad es lo que rescata el carácter de lo real como cosa y

no como simple objeto de representación de un sujeto (cf. Heidegger, 1994). Un pensar que permita una relación de serenidad con las cosas, redimidas de su carácter de mero material para su transformación tecnológica, es un saber que ya no es meramente representativo y en ese sentido no se reduce al saber propio de las ciencias.

En la recopilación de trabajos titulada *Ensayos y conferencias* se puede encontrar una serie de notas sobre «La superación de la metafísica», que van de 1936 a 1946 y que entienden dicha superación (*Überwindung*) como la aceptación-profundización (*Verwindung*) del ser que surge a partir de la eclosión del acontecimiento (*Er-eignis*) en tanto que ser propio. Este surgimiento del acontecimiento es lo que puede proteger el ser del hombre y permitir que éste pueda habitar la tierra, ya no a través de la apropiación que supone la técnica, sino a través de un «habitar pensante y poético» que vaya más allá del mero cálculo basado en la exactitud, propio de la ciencia moderna. La superación de la metafísica no significa simplemente su final, sino más bien el mantenerse como habiendo-sido. Este acabamiento de la metafísica empieza con la filosofía hegeliana del saber absoluto entendido como «espíritu de la voluntad». La metafísica, en este sentido, se muestra como dominación del ente a través de la certeza. La pregnancia de la metafísica hegeliana es tal que, para nuestro autor, los movimientos de oposición a la misma forman parte de ella. En este punto discrepamos con Heidegger, ya que pensamos que tanto el positivismo de Comte, el marxismo y la filosofía pre-existencialista de Kierkegaard rompen en puntos decisivos con la metafísica hegeliana, e incluso con la metafísica *tout-court*. Incluso la inversión del platonismo nietzscheano se encontraría, para nuestro autor, en el interior mismo de la metafísica. La metafísica es una necesidad, un destino para la filosofía occidental, ha sido la condición de su dominio planetario. Dominio que sólo se ha podido desplegar cuando la técnica moderna ha alcanzado un desarrollo suficiente, de tal forma que en cierto sentido el dominio de la técnica equivaldría al acabamiento de la metafísica (cf. Heidegger, 1958, 80, 81, 87, 88, 90, 92). La posición de Nietzsche en esta conclusión de la metafísica es esencial, con él acaba, en cierto sentido, la filosofía y empieza algo nuevo, un nuevo tipo de pensamiento:

> Con la metafísica de Nietzsche la filosofía se ha acabado. Esto quiere decir que ha cumplido todas las posibilidades que tenía asignadas. La metafísica acabada, que es la base misma de un modo de pensar «planetario», proporciona el armazón de un orden terrestre que verosímilmente está llamado a tener una larga duración. Este orden no necesita la filosofía porque la tiene ya en su base. Pero el fin de la filosofía no es el fin del pensamiento, que pasa a otro comienzo (*ibid*., 95-96).

En esta época de la metafísica concluida, la filosofía se convierte en antropología, concluyendo el largo camino que ha recorrido la filosofía moderna en tanto que filosofía basada en el sujeto entendido como *cogito* y en el conocimiento considerado en tanto que representación basada en la certeza. La filosofía como teoría de conocimiento basada en la representación y la importancia concedida por dicha filosofía a la voluntad son las características esenciales de esa filosofía que llega a su fin convertida en antropología. Tras la muerte de esta filosofía surge un nuevo tipo de pensamiento, ya no calculante, que comparte con el decir poético su enfoque hacia el ser primordial. Este pensamiento y la poesía se encuentran en vecindad, en proximidad, de manera tal que uno atrae al otro para que se sitúe en su proximidad, pero sin identificarse con él. De todas formas es difícil sustraerse a la sospecha de que, para Heidegger, una vez abandonado el cálculo, el pensar poético adquiera cierto privilegio en el acceso al ser; especialmente dada la interioridad del pensamiento filosófico a la metafísica.

CONCLUSIÓN

Acabaremos planteando si es posible de manera radical un pensamiento verdaderamente post-filosófico en nuestra tradición occidental. En un sentido estricto, si se toma la filosofía como la construcción de conceptos que versan sobre los temas límites de la existencia, aquellos relacionados con los límites, el origen y el fin, con la cuestión del sentido y con la totalidad de lo real, es evidente que, si se mantiene la «funesta manía de pensar» que ha aquejado a Occidente desde hace más de veinticinco siglos, será muy difícil que ese pensamiento no tenga un tinte filosófico. Pero si se considera la filosofía en sentido estricto como metafísica es claro también que en los dos últimos siglos se ha constituido un pensamiento post-metafísico que ha roto en puntos esenciales con la filosofía clásica. En primer lugar, y gracias a las aportaciones de la constelación marxista, la filosofía ya no puede ser meramente contemplativa sino que ha adquirido una relación muy estrecha con la acción; en segundo lugar, y esto se debe a la tradición positivista y pragmatista, la filosofía no se puede concebir como un saber autónomo, sino que sus conclusiones tienen que ser compatibles con las cambiantes teorías científicas a las que no pueden sustituir. Por último, la tradición hermenéutica ha conectado la filosofía con el arte y la poesía, haciendo que la razón filosófica no pueda ser ya meramente racionalista sino que tiene que tener en cuenta la sensibilidad, los sentimientos y las emociones, es decir, tiene que abrirse a las potencias

de lo irracional. Este tipo de pensamiento abierto a la acción, en constante conexión con la ciencia y abierto a lo irracional se reconoce con dificultad en la filosofía clásica, de cuño metafísico, pero podría seguir llamándose filosofía, ya que intenta iluminar los aspectos límites de la vida, su origen, su fin, su sentido, que la ciencia no puede contemplar y a los que las religiones dan soluciones míticas ahogando el impulso inquisitivo que siempre ha caracterizado a la filosofía desde sus orígenes. La filosofía, en tanto que una «pedagogía del concepto», es insustituible si no se quiere dejar el campo de la reflexión sobre el hombre y el cosmos en su conjunto en el abandono mismo del planteamiento de estos problemas debido a un positivismo craso o a su eliminación como problemas gracias a las respuestas excesivas de las religiones. La «superación» de la filosofía en una post-filosofía se tiene que llevar a cabo mediante medios intelectuales, ellos mismos filosóficos, lo que otorga a estos planteamientos un carácter ambiguo y aporético inexcusable, como hemos podido comprobar en las declaraciones a veces contradictorias de los autores aquí tratados.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, L. (1973), *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México.

Della Volpe, G. (1950), *La lógica como ciencia histórica*; trad. portuguesa, Lisboa, Ediçoes 70, 1984.

Della Volpe, G. (1969), «Referencias sumarias de un método», en *Rousseau y Marx,* Martínez Roca, Barcelona.

Della Volpe, G. (1971), «Clave de la dialéctica histórica», en AA. VV., *Problemas actuales de la dialéctica*, Comunicación, Madrid.

Feuerbach, L. (1960), *Manifestes philosophiques*, trad. de L. Althusser, UGE/PUF, Paris.

Franco, J. (ed.) (1997), *Jóvenes hegelianos. Textos sobre cuestiones histórico-políticas*, Libertarias, Madrid.

Heidegger (1958), «Dépassement de la métaphysique», en *Essais et conférences*, Gallimard, Paris.

Heidegger, M. (1969), *Introducción a la Metafísica*, Nova, Buenos Aires.

Heidegger, M. (1971), *Nietzsche* (I y II), Gallimard, Paris.

Heidegger, M. (1972), *¿Qué significa pensar?*, Nova, Buenos Aires.

Heidegger, M. (1979), «La época de la imagen del mundo», en *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires.

Heidegger, M. (1983), *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Ariel, Barcelona.

Heidegger, M. (1990), «La constitución onto-teológica de la metafísica», en *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona.

Heidegger, M. (1991), *Lógica. Lecciones de M. Heidegger. Semestre de verano 1934*, Anthropos, Barcelona.

Heidegger, M. (1994), *Serenidad*, Serbal, Barcelona.
Heidegger, M. (2000), «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid.
Heidegger, M. y Fink, E. (1986), *Heráclito*, Ariel, Barcelona.
Hook, S. (1974), *La génesis del pensamiento filosófico de Marx*, Barral, Barcelona.
Korsch, K. (1975), *Karl Marx*, Ariel, Barcelona.
Lefebvre, H. (1976), *Tiempos equívocos*, Kairós, Barcelona.
Lefebvre, H. (2000), *Métaphilosophie*, Sylepse, Paris.
Leyte, A. (2005), *Heidegger*, Alianza, Madrid.
Marx, K. (1968), *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid.
Marx, K. (1974a), *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Grijalbo, Barcelona.
Marx, K. (1974b), *Miseria de la filosofía*, Progreso, Moscú.
Marx, K. y Engels, F. (1981), *La sagrada familia*, Akal, Madrid.
Marx, K. y Ruge, A. (1970), *Los Anales Franco-Alemanes*, Martínez Roca, Barcelona.
Marx. K. y Engels, F. (1974), *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona.
Ortega y Gasset (1980), *Origen y epílogo de la filosofía*, Austral, Madrid.
Rodríguez Huéscar, A. (1982), *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid.
Rossi, M. (1971a), *El joven Marx*, Comunicación, Madrid.
Rossi, M. (1971b), *La génesis del materialismo histórico. La izquierda hegeliana*, Comunicación, Madrid.
Rossi, M. (1974), *La concepción materialista de la historia*, Comunicación, Madrid.
Sacristán, M. (1980), «El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia»: *mientras tanto*, 2, 61-96.
Sacristán, M. (1983), «¿Qué Marx se leerá en el siglo XXI?»: *mientras tanto*, 16-17.
Sacristán, M. (2004), «¿A qué género literario pertenece *El capital* de Marx?», en *Escritos sobre* El capital *y textos afines*, FIM y El Viejo Topo, Barcelona.
San Martín, J. (1994), *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid.
San Martín, J. (1998), *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Tecnos, Madrid.
Sánchez Vázquez, A. (1983), *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Océano, Barcelona.
Sánchez Vázquez, A. (2003), «Marxismo y praxis», en *A tiempo y destiempo*, FCE, México.
Vattimo, G. (1983), «Dialettica, differenza, pensiero debole», en G. Vattimo y P. A. Rovatti, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 12-28.

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE DE NOMBRES

NOTA BIOGRÁFICA DE AUTORES

Roberto Bolzani Filho. Profesor asistente de la Universidad de São Paulo. Se ha especializado, dentro de la historia de la filosofía antigua, en los temas del escepticismo académico y la subjetividad.

Samuel Manuel Cabanchik (1958) es investigador del CONICET, Argentina. Su área de especialización es el pensamiento contemporáneo, a través del estudio de diferentes tradiciones y autores. Ha publicado o editado diez libros, entre ellos *El abandono del mundo* (2006) y *El poema ha sido escrito* (2010), así como una veintena de artículos en revistas especializadas nacionales e internacionales.

Eduardo Fermandois. Licenciado en filosofía por la Universidad Católica de Chile y doctor en Filosofía por la Universidad Libre de Berlín. Sus áreas de investigación y publicación son la filosofía del lenguaje, la teoría del conocimiento y la filosofía de las ciencias sociales. Fue profesor asistente en el Instituto de Filosofía de la Universidad Libre de Berlín y desde 2004 es profesor adjunto en el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Chile.

Manuel García-Carpintero. Doctor por la Universidad de Barcelona en 1988 con una tesis sobre las bases filosóficas de la teoría ramificada de los tipos de Russell, enseña en el Departamento de Lógica, Historia y Filosofía de la Ciencia de la misma universidad desde 1984. Es autor de *Las palabras, las ideas y las cosas* y co-editor de las compilaciones *Two-Dimensional Semantics* y *Relative Truth*, además de haber publicado una cincuentena de artículos en revistas especializadas sobre filosofía del lenguaje, filosofía de la lógica y filosofía de la mente.

Mariano Garreta Leclercq. Especialista en filosofía práctica. Desarrolla su labor académica en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, en el Centro de Investigaciones Filosóficas y en la Universidad de Buenos Aires. Autor de diversos artículos publicados en revistas especializadas nacio-

nales e internacionales y de *Legitimidad política y neutralidad estatal: sobre los fundamentos del liberalismo* (2007).

Plínio Junqueira Smith. Profesor y coordinador del Programa de Filsosofía de la Universidad de São Judas Tadeo, São Paulo, investigador del CNPq y coordinador del proyecto «El significado filosófico del escepticismo». Su área de especialización es la historia de la filosofía moderna y, dentro de ella, el escepticismo y la epistemología. Es autor de diversos artículos y de *El escepticismo de Hume* (1995).

Francisco José Martínez. Profesor de Filosofía (Metafísica) en la UNED (Madrid). Sus investigaciones se han centrado en la filosofía francesa contemporánea, la cuestión de la modernidad y la postmodernidad y el pensamiento de Spinoza. Su último libro se titula *Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Spinoza* (2007).

Francisco Naishtat. Doctor en filosofía. Es profesor titular de Filosofía de las universidades de Buenos Aires y de La Plata, investigador del CONICET y director de Programa del Collège International de Philosophie (Francia). Es autor de *Problemas filosóficos de la acción individual y colectiva. Una perspectiva pragmática* (2004), co-editor con Óscar Nudler de *El filosofar hoy* (2003) y editor de *Philosophie Politique et horizon cosmopolitique* (2006).

Óscar Nudler. Doctor en filosofía. Es investigador principal del CONICET, creador de la serie «Coloquios Internacionales Bariloche de Filosofía» y director del Programa de Filosofía de la Fundación Bariloche. Ha sido profesor visitante de universidades de Brasil, España, Estados Unidos y México. Investiga en temas de filosofía de la ciencia, filosofía del lenguaje, historia de la filosofía y metafilosofía. Ha publicado más de sesenta artículos y, en condición de autor y compilador, una docena de libros, entre ellos: *El filosofar hoy* (con Francisco Naishtat, 2003) y *El mobiliario del mundo* (con G. Hurtado, 2007).

M. E. Orellana Benado. Doctor en filosofía por la Universidad de Oxford y licenciado en ciencias por la Universidad de Londres. Es profesor asociado de filosofía de la moral y del derecho en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. Es autor, entre otras numerosas publicaciones, de *Pluralismo. Una ética del siglo XXI* (1994).

Juan Carlos Velasco Arroyo. Investigador del Instituto de Filosofía del CSIC (Madrid). *Scientist in charge* de la red de investigación «Applied Global Justice» patrocinada por la Comisión Europea. Autor de *La teoría discursiva del derecho* (2000) y *Para leer a Habermas* (2003), y de artículos como «Ayer y hoy del cosmopolitismo kantiano» (1997); «Politische Dissidenz und partizipative Demokratie» (1998) y «El Estado y la ciudadanía ante el desafío de la inmigración» (2006).

Ambrosio Velasco Gómez. Profesor y director de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus áreas de especialización son la filosofía de las ciencias sociales, historia y filosofía de la teoría política y pensamiento iberoamericano. Es autor de numerosos artículos y libros, entre estos últimos *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en las ciencias sociales* (1999) y *Republicanismo y multiculturalismo* (2006).

Roberto J. Walton. Doctor en Filosofía. Profesor en la Universidad de Buenos Aires e investigador del CONICET. Autor de los libros *Mundo, conciencia, temporalidad* y *El fenómeno y sus configuraciones*. Director del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Miembro de los comités asesores o editoriales de *Orbis Phaenomenologicus, Husserl Studies*, *Acta Phaenomenologica Latinoamericana, Investigaciones fenomenológicas* y *Phainomenon*.

José A. Zamora. Investigador del Instituto de Filosofía del CSIC (Madrid). Sus trabajos han versado sobre la teoría crítica, la industria cultural, y temas relacionados. Es autor, entre otras publicaciones, de *Krise – Kritik – Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne* (1995) y *Th. W. Adorno: pensar contra la barbarie* (2004). Ha coordinado, asimismo, varios libros, entre ellos *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente* (con Reyes Mate, 2006).

Antonio Zirión Quijano. Especialista en fenomenología y en historia de la fenomenología en México. Como académico del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, dirige en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo el Seminario-Taller de Estudios y Proyectos de Fenomenología Husserliana. Coordina los proyectos *Diccionario Husserl* y *Glosario-guía para traducir a Husserl* (ambos en línea) y, desde 1997, la edición de las *Obras completas* de José Gaos. Es autor de *La muerte en el pensamiento de Albert Camus* (con Ana Rosa Pérez Ransanz, 1981), *Actualidad de Husserl* (comp., 1989) e *Historia de la fenomenología en México* (2000).